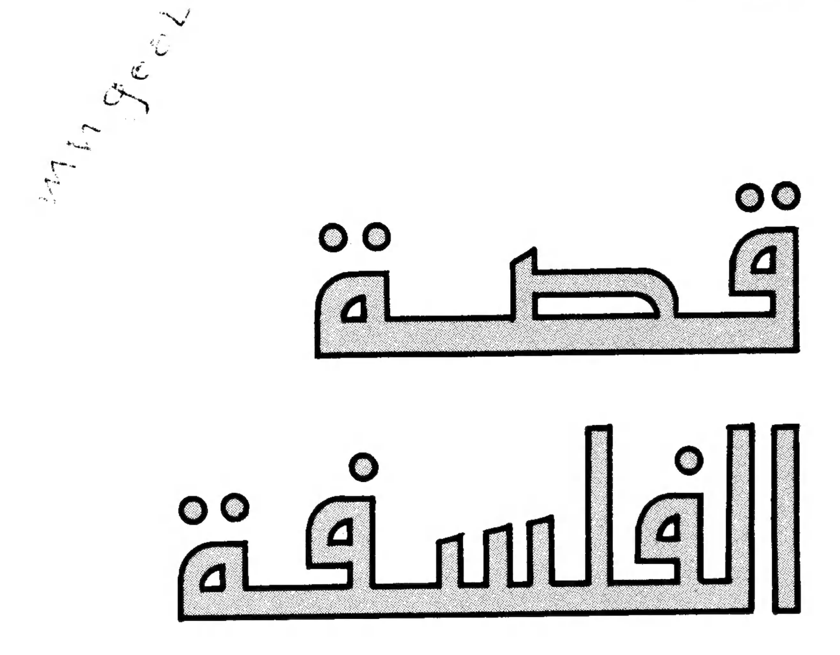
ويـل ديورَانت

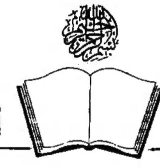


ترجـمـة

أحمـد الشيّباني



الطبعة الثانية ١٤١٤هـ - (١٩٩٤م)



Dar Al-Qari Al-Arabi دار القارئ العربي

إهـــــــداء

إلى زوجتي

فلتزدد قوة أيها
الـخـذن. . . كـي تـقـف،
عندما أسقط، ثابت القدم،
راسخاً كطود، وكي أعلم بأن
شظايا أغنيتي المنثورة شتاتاً،
ستمسي أخيراً فيك، نغماً أرق
وأعذب، وكي أقول لقلبي إنك
تبدأ حيث، عابراً أكف وأقلع،
وتبلغ أعمق فأعمق
قراراً.

المؤلف


بسم الله الرحمن الرحيم



هذا الكتاب

ليس ول ديورانت غريباً عن القارىء العربي، فهو مؤلف ذاك الكتاب الضخم الفخم المعروف باسم قصة الحضارة، والذي نقله منذ بضعة أعوام المرحوم محمد بدران إلى اللغة العربية، بتكليف من جامعة الدول العربية، وها أنا أقدم اليوم إلى القارىء العربي كتابه الممتع الآخر، ألا وهو «قصة الفلسفة». ولقد وصفت هذا الكتاب بالممتع، لأنني أرى أن هذا المؤلف هو أول مؤلف أعطى الفلسفة، وهي ذاك الموضوع العويص المسربل بالغموض والإبهام، نكهة يستسيغها القارىء العادي، ويستمتع بها حتى الفرد ذو الثقافة المتوسطة. فأسلوب ول ديورانت في هذا الكتاب، هو أسلوبه في كتابه قصة الحضارة، وإبداع المؤلف في هذا الإنجاز إنما يتمثل في بحثه لشتى الفلسفات من يونانية وأوروبية، بأسلوب روائي مبسط وطلي، أسلوب ييسر حتى لطلاب الفلسفة المبتدئين وحتى للقراء العاديين أن يجدوا في الفلسفة موضوعاً شائقاً وطلياً، لا يستوجب ذاك المقدار من العبوس والتجهم والرصانة والتركيز في البحران والتأمل، فول ديورانت، كما سيلمس القارىء، حين مطالعته لهذا الكتاب، لم يفصل أية فلسفة عن فيلسوفها، كما جرت العادة حين بحث الكتاب في المواضيع الفلسفية، بل قام فجعل من الفيلسوف وفلسفته وحدة متكاملة كاملة، وهكذا أشاع الحياة في المواضيع الفلسفية، إذ جعل كل فلسفة تنبض بحياة فيلسوفها وتنفعل بانفعالاته، وتتفاعل ومجتمعه. وزبدة القول، إن ول ديورانت، قد أعطى الفلسفة في هذا الكتاب قلباً ووجداناً، بعد أن كانت الفلسفة عقلاً محضاً، عقلاً يعيش بمعزل عن الأحاسيس القلبية والمشاعر الوجدانية. فالفيلسوف في هذا الكتاب ليس كتلة صلدة صلبة من عقل، برىء من طين آخر غير ذاك الذي برىء منه البشر، بل إنما هو إنسان يبحث عن الحقيقة بعقله وقلبه، ويحب الحقيقة بعقله وعاطفته ووجدانه، وإن جعل العقل هو الموجه للعاطفة والمرشد للوجدان.

وهذا هو سر عظمة هذا الكتاب، وجوهر إبداع ول ديورانت ومؤلفه. ولكن هل يكون ول ديورانت بهذا قد انحدر بالفلسفة من برجها العاجي الرفيع المترفع، وهبط بها لتصبح قصة، أو رواية مهمتها أن ترفه عن العاديين من الناس، وأن تؤمن لهم نوعاً من متعة حسية، يشوبها القليل القليل من الانتشاء والنشوة الروحيين؟ وهل تبسيط المعقد وتحليل المركب إلى الجزء الأصغر من أجزائه، وذلك إذا جاز لنا استعمال مثل هذا التعبير، وهذا علمياً وفلسفياً لا يجوز، يفقده تلك الجمالية المنبعثة، شكلاً وجوهراً، من التناسق في التركيب؟ أليس الخلاف الأساسي بين الفلسفة والعلم إنما يكمن أصلاً في كون الفلسفة إجراءً تركيبياً وكون العلم عملاً تحليلياً؟ وهل يكون ول ديورانت بهذا قد جعل العلم والفلسفة على صعيد واحد، ويكون بهذا قد هدم إحدى أهم الركائز التي تستند إليها الفلسفة، وأعني بهذه الركيزة الميتافيزيا.؟

إن الأجوبة عن الأسئلة السالفة الذكر، تتلخص في أن ول ديورانت قد حاول جاهداً أن يبقي للفلسفة مقامها، وأن يصون لها وقارها، وأن لا ينحدر بها إلى مرتبة العلم، لكن عزمه وتصميمه السابقين، على جعل الفلسفة موضوعاً حتى لأذهان العاديين من الناس، لم يساعداه على تحقيق ما أراد واشتهى، ولهذا فإن القارىء حين قراءته لكتاب ديورانت بالإنكليزية سيلمس أن ديورانت قد حاول كل ما استطاعه من جهد، ألا يستعمل المصطلحات الفلسفية الفنية، كما وإن استعماله لبعضها كان مغلوطاً في بعض الأحيان، زد على ذلك أن اللوحات الفلسفية التي رسمها في كتابه هذا، مع أنها رائعة أدبياً، غير أنها غير كاملة فلسفياً، وهذا ما يستوجب محبي الحكمة، أي الفلسفة، ألا يعتقدوا بأن قراءتهم لهذا الكتاب وحده، ستغنيهم عن قراءة المؤلفات الرئيسية التي نحتها الفلاسفة الواردة أسماؤهم في هذا الكاتب، بعقولهم وقلوبهم، وبهذا ينصحهم ديورانت أيضاً، إذ إنه يقول في مقدمة الطبعة الثانية، صفحة ٤٢ ما يلي:

«وإنني لآمل بأن هذا الكتاب لم يضلل قراءه ليفترضوا بأنهم بقراءتهم له، سيصبحون فلاسفة بين عشية وضحاها، أو أنه سيوفر عليهم عناء أو سرور قراءة مؤلفات الفلاسفة المذكورين في متنه. والله ليعلم بأنه ليست هناك من طريق مختصر إلى المعرفة، والمرء، بعد أربعين عاماً من البحث عنها، يجدها لا تزال تستر وجهها بقناع كثيف، ويجد أن ما تبديه من ذاتها يشيع في النفس أشد حال من التشوش والبلبلة».

وعلى كل حال، فإن مأخذنا ذاك على ديورانت، ليس بالمأخذ الكامل صحة، إذ

أن هذا الكتاب يعطي القارىء العادي نظرة عامة تكاد تكون وافية عن الفلسفة من يونانية وأوروبية، ويستثير شهية القارىء غير العادي لطلب المزيد من المعرفة عن طريق قراءة مؤلفات الفلاسفة.

في الفلسفة

أخذت الفلسفة، منذ عصر النهضة، حيث بدأ فيه العلم يقفز قفزاً، تتراجع إلى مؤخرة الصورة، مخلفة وراءها فراغاً روحياً يزداد هولاً يوماً بعد يوم، وأخذ العلم بكل فروعه وتكنولوجيته، يسعى جاهداً ليملأ ذاك الفراغ، ولكن العلم هو بالذات نقيض للفلسفة، إنه الفلسفة الميتة، إنه دراسة المادة، إنه تجريد الأشياء من الطاقة والفاعلية الروحانيتين، إنه جثة وليس جسداً تلبسه روح ويوجهه عقل، ويحكمه ضمير ويسيطر عليه وجدان، زد على ذلك أن العلم إذا تحرر من وصاية الفلسفة وإشرافها يسير بالإنسان ليلقي به أخيراً في دوامة من قلق وحيرة، وذلك لأن كل خطوة علمية يجب أن تخدم غرضاً فلسفياً، وأن تسير بالإنسان نحو قناعة فلسفية لا إلى توثق علمي تؤكده الحساسية والحواس. فالعلم وهو يجاهد لينفصل عن الفلسفة يجابه الإنسان بأسئلة لا يستطيع علمياً أن يجيب عنها، لأن هذه الأسئلة تتدفق من الفلسفة كما وإن الإجابة عنها تكمن فيها بالذات، وإن كانت إجابة لا تستسيغها الحساسية والحواس، ولا توافق عليها، أو بالأحرى لا تفهمها، غير أن الفلسفة تبقى مع ذلك المولِّد الديناميكي لكل طاقة حضارية إنسانية. لقد كانت الفلسفة في عصور كل ازدهار حضاري الرائد لكل علم، والرائد لكل معرفة من يقينية وحسية، وكانت ربة الوحي ومنبع الإلهام ومبدعة كل جمال عرفه البشر، وكانت التابل الذي يجعل للحياة نكهة ومذاقاً، والحافز الذي يجعلها جديرة بأن تُحيا وتُعاش، ولم يحدث أبداً، وفي أي عصر من عصور أية حضارة كانت، أن طغى العلم وسيطر، دون أن ينتهي طغيانه بالإنسان إلى مهاوي الانحلال والعدم، وخير دليل على ما أقوله هو المرحلة الحالية التي تجتازها اليوم المدنية الأوروبية من شرقية وغربية، وذلك لأن العلم قد يزيد في سيطرة الإنسان على أسباب العيش ولكنه لقاء ذلك يجرده من جميع وسائل الحياة، ويشيع في نفسه السأم والملل حتى من الحياة نفسها، فكل حياة تفقد مرتكزها الفلسفي، إنما تفقد في الوقت ذاته قيمتها كحياة إنسانية بُرئت من طين أسمى، وبذلك تفقد كل طاقات الخلق والإبداع. وذلك لأن الفلسفة تعتمد الإيمان، والعلم يعتمد القناعة، والإيمان حي ديناميكي حرِك متحرك، والقناعة ساكنة سكونية لا حياة فيها أو روح، والإيمان خصب ولود، والقناعة مجدبة عقيم، وما كل إنجاز عظيم سوى وليد الإيمان وربيبه، لذلك

فإن العظمة تتجلى بأمجد مظاهرها في عصور الإيمان، بينما تتبدى الضخامة في عصور القناعة، وهناك كبير فارق بين العظمة والضخامة.

إنني هنا لا أريد للقارىء أن يفهم أنني أرى في العلم شراً مستطيراً يتوجب علينا مقاومته واستئصاله، بل أريد القول بأن العلم يجب أن يبقى دائماً خاضعاً للفلسفة ووسيلة من وسائلها، أريد له أن يبقى خادماً لها لا سيداً، فالعلم إذا تحرر من رقابة الفلسفة، وقطع الرابط الذي يشده إليها، فإنما بذلك يقطع الرابط الذي يشد الإنسان إلى الكون الكبير، وإلى الله كمبدع لهذا الكون وخالقه، وبهذا يجعل الإنسان سجين اللحظة وحبيس اللذة وعبداً للحس، ومجرداً من الأخلاق، إذ أن الإنسان إذا اعتمد العلم وحده مرشداً وموجهاً فعندئذٍ سيُقِّيم الحياة على أساس نفعي محض، أساس يرفض جميع الفضائل السامية من نخوة وشهامة وكرم، ويجعل جميع العلاقات البشرية والعواطف الإنسانية أرقاماً في كشوف الحسابات.

في الفلسفة الأوروبية

يقول ول ديورانت في مقدمته للطبعة الثانية من هذا الكتاب ما يلي:

«إن هذا الكتاب ليس تاريخاً كاملاً للفلسفة. إنه محاولة ترمي إلى تأنيس المعرفة بواسطة تركيز الفكر التأملي حول شخصيات بارزة مسيطرة ومعنية. وهناك شخصيات معنية أخرى دون تلك مقاماً قمنا بحذفها من هذا الكتاب، كي نوفر للشخصيات التي وقع عليها اختيارنا الحيز الذي يمكنها من الحياة.

بالرغم من ذلك فإن النقص باق، وأسوأ خطيئة اقترفناها في هذا الكتاب، مع أن النقاد لم يلاحظوها، هي إسقاطنا للفلسفة الصينية والهندية، فحتى قصة الفلسفة التي تبدأ بسقراط، ولا تروي أي شيء عن لاوتسي وكونفوشيوس ومينكوس وشوانغ تسي وبوذا وشنكار، تكون قصة غير كاملة إقليمياً».

هذا ما يقوله ول ديورانت، ولكنني لا أرى رأيه، فالفلسفة اليونانية الأوروبية هي وحدة كاملة مستقلة عن كل فلسفة أخرى، ومن الصعب على الكاتب بمكان أن يربط بينها وبين أية فلسفة أخرى، أو أن يجمع بين فلاسفتها وبين فلاسفة آخرين في كتاب واحد، يعالج قصة الفلسفة وتطورها، دون أن يلمس القارىء التناقض في البناء الفلسفي والتضارب بين خطوط اتجاهات الفلسفات.

والحق أنني عندما قمت بترجمة كتاب تدهور الحضارة الغربية لاسوالد شبنغلر، لمست أن شبنغلر يحاول بكل ما أوتي من جهد أن يفصل بين الحضارة اليونانية وبين

الحضارة الغربية، وأن يصور الفلسفة اليونانية على أنها فلسفة لا تمت بوشيجة أو صلة إلى الفلسفة الغربية، وقد جعلني إلحاحه الشديد على إقناع القارىء بما يراه ـ أعود إلى دراسة مؤلفات جهابذة الفلاسفة من اليونان، ومقارنتها ومؤلفات أعمدة الفلسفة الأوروبية، وقد وجدت أن الفلسفة اليونانية هي واقعاً وفعلاً المنبع الرئيسي للفلسفة الأوروبية، وأنها وتلك الفلسفة تؤلفان كلاً متكاملاً كاملاً، وأن احتضان أوروبا العطوف لأرسطو وأفلاطون وحتى سقراط وهرقليط وديمقريطس وإمبدوكليس، وإعراضها عن الكثيرين من أساطين الفلسفات الأخرى لم يكن دون ما سبب أو قصد، وقد رأيت أن الفارق الوحيد بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية إنما يتمثل في الزخم والديناميكا.

فأرسطو وغيره من فلاسفة اليونان هم أول من نادى باعتماد الإدراك الحسي أساساً للمعرفة، وأول من جعل الحساسية الطريق إلى المعرفة، وأرسطو أول من حاول أن يجعل من المختبر والتشريح وعلم الأحياء، وزبدة القول المادة، أو بالأحرى العلم، الطريق الصحيح إلى التفلسف والفلسفة، زد على ذلك أنه من النادر أن يمر الإنسان بهرقليط دون أن يسارع به خاطره إلى ماركس وإلى الديالكتيك من هيغلي وماركسي، ولنسمع ما يقوله هرقليط:

«كل شيء يجري ويتبدل، وحتى في أشد مادة سكوناً، يوجد سيلان وحركة. . . ومن خلال الصراع تنشأ جميع الأشياء وتبيد. . . والحرب هو أب جميع الأشياء ومليكها.

وبالكاد يقرأ المرء بعض سطور إمبدوكليس دون أن يقفز به خاطره إلى داروين، وهاكم مثلاً على ذلك:

«إن الأعضاء لا تنشأ عن طريق التخطيط بل بالانتقاء، وتجري الطبيعة العديد من التجارب على الأنظمة العضوية، مركبة الأعضاء بصورة متنوعة. وحيث يفي التركيب بالحاجات البيئية فإنه يلبث ويعيش، ويخلد مثله، ولكن حيث يفشل فعندئذٍ يجري استئصال النظام العضوي، وبمرور الزمن تتكيف، بصورة معقدة وناجحة، أكثر فأكثر ومحيطاتها».

زد على ذلك أننا إذا قمنا بالمقارنة بين أرسطو وبين فرنسيس بيكون نجد أن بيكون كان امتداداً أو بالأحرى نمواً طبيعياً لأرسطو، وأن كليهما قد سلكا الطريق ذاتها واتبعا النهج نفسه. كما وأن هناك العشرات إن لم أقل المئات من الأمثلة التي تثبت ما ذهبت إليه.

وهكذا نرى أن الفلسفة الأوروبية هي في الأساس فلسفة مادية علمية، تعتمد الحواس أو الحساسية ركناً للمعرفة وأساساً، وإنه لذلك لا يجوز لنا أن نسميها باسم فلسفة، وذلك إذا كانت كلمة فلسفة تعني حقاً حب الحكمة، إذ أن هناك كبير فارق بين حب الحكمة وبين حب المعرفة، وليس كل عارف بحكيم. فكل حكمة تعني ضمناً السعادة، هذه السعادة التي اعتبرها الرواقيون والحكمة سواءً بسواء. أما المعرفة فإنها على ما أرى تعني اللذة، فإن تعرف الشيء هو أن تدركه بحواسك، واللذة هي متعة الحواس، وقد اعتبرها الأبيقوريون غاية كل أخلاق وهدف كل أخلاق، لذلك لا غرو في أن يكون زينون العربي الفينيقي هو مؤسس الرواقية، وأن يكون أبيقور اليونان موجد الأبيقورية وفيلسوفها.

والحق أن الفلسفة الأوروبية قامت أساساً على الإلحاد، ولا غرو في ذلك، فالإلحاد هو ثمرة طبيعية من ثمار العلم، ولكن التاريخ لم يعرف أبداً أية فلسفة من الفلسفات كالفلسفة الأوروبية التي ركزت كل طاقاتها العقلانية على نفي وجود الله وتكفير البشرية به.

والآن فلنتأمل بإله أرسطو، إنه كما ورد وصفه في الصفحة ١٦١ إنه على الشكل التالي:

«يتصور أرسطو الله بوصفه روحاً تعي ذاتها، وهذه هي بالأحرى روح غامضة خفية، وذلك لأن إله أرسطو لا يقوم أبداً بأي عمل، فليست له رغائب ولا إرادة ولا غرض، وفاعليته نقية خالصة إلى حد تجعله لا يفعل أبداً. وهو كامل كمالاً مطلقاً، لذلك ليس بمقدوره أن يرغب في أي شيء، ولذلك لا يعمل أي شيء. ووظيفته الوحيدة هي التأمل في جوهر الأشياء. ونظراً لأنه هو بالذات جوهر جميع الأشياء، وشكل جميع الأشكال، لذلك فإن عمله الوحيد هو التأمل في ذاته». يا لإله أرسطو من إله مسكين! إنه ملك لا يحل ولا يربط، «فالملك يملك ولكنه لا يحكم».

والآن لنقفز من أرسطو إلى عمانوئيل كنت الذي يجمع النقاد على أنه تاج الفلسفة الأوروبية وذروة كمالها. ولنتساءل عن السر الذي يجعل هذا الفيلسوف يتربع في تلك المرتبة الرفيعة ويحاط بتلك الهالة من التبجيل والتقدير. إنه يكمن في وضعه لنظرية المعرفة وفي صياغته العلمية لها في مؤلفه الضخم المعروف باسم «نقد العقل المجرد»[١].

---

(١) قمنا بترجمة هذا الكتاب وقد صدر عن دار اليقظة العربية في بيروت.

إن القارىء حينما يتأمل في سطور هذا الكتاب ليشعر بأن الغاية الرئيسية من وراء وضع كنت لهذا الكتاب إنما كانت تستهدف نفي وجود الله، بالرغم من ضباب الغموض الكثيف الذي يحاول كنت أن يستر به غايته هذه، وليلمس أيضاً، أن كنت يرمي أولاً وأخيراً إلى دحض البراهين الثلاثة على وجود الله، وأعني بهذا البرهان الأنطولوجي والعالمي والغائي. ومع أن كنت حاول جاهداً التكفير عما أتاه في هذا الكتاب، في كتابه المعروف باسم النقد العملي[1]، حيث أراد أن يقنع القارىء بأن الطريق إلى الإيمان بالله إنما تتمثل في الأخلاق، وفي العمل انطلاقاً من الواجب، لا وفقاً لما يمليه الواجب، غير أن القارىء ليشعر بأن جميع الأقوال والحجج والبراهين التي أوردها كنت في ذاك الكتاب المذكور، صادرة عن قناعة مزعزعة الأركان، ومحاولة يائسة لإقناع نفسه وإقناع قارئه، قارىء كتاب نقد العقل المجرد.

هذه هي لمحة خاطفة ألقي بها على الفلسفة الأوروبية التي أحسن ول ديورانت عرضها بأسلوب مشوق في هذا الكتاب. وقد يشعر القارىء بأنني قسوت قسوة شديدة على أوروبا وفلسفتها، ولكن ما العمل فإنني شرقي وعربي أرى في الحنين إلى المطلق، هذا المطلق المتحرر من جميع قيود الحس والحواس، حافزي على الفاعلية ونهجي في التقييم.

لقد قسوت، في مقدمتي هذه، على الفلسفة الأوروبية، لكنها هي أيضاً قست وتقسو علي، إنها حاولت وتحاول أن تقتلع من قلبي وقلوب أبناء قومي بديهيات من إيمان جعل أمتي، فيما مضى خير أمة أخرجت للناس. لقد قسوت عليها لأنها تريد أن تجعلني جسداً بلا روح، وتتصر على إقناعي بأن إشباع الجسد هو الشرط الرئيسي لإشباع الروح.

وختاماً أستميح القارىء عذراً عما يرد في هذا الكتاب من أخطاء مطبعية.

بيروت في ١/٨/ ١٩٦٥

«أحمد الشيباني»

---

(١) قمنا بترجمة هذا الكتاب، وهو الآن قيد الطبع.

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

* * *

مقدمة الطبعة الثانية

Aprologia pro Libro Suo

- ١ -

طلب إلي ناشرو مؤلفاتي أن أغتنم الفرصة التي توفرها لي الطبعة الجديدة «لقصة الفلسفة» كي أبحث موضوع «الموجز» العام، وكي أتأمل في بعض النواقص في هذا المؤلف. وإنني لسعيد بهذه الفرصة، كي أعترف بهذه النواقص، وكي أعبر بكل ما للكلمات المجردة من ضعف، عن الامتنان العميق للكرم الذي أبداه الجمهور الأميركي إزاء هذا الكتاب بالرغم مما فيه من شوائب وعيوب.

لقد دخلت «الموجزات» لأن ملايين الأصوات طالبت بها، وأمست المعرفة البشرية رحبة فسيحة على صورة أمس معها من المتعذر ترويضها أو تدبر أمرها، فكل علم أنجب دستة من علوم، وكل واحد من هذه هو أشد إظلاماً وأكثف ستاراً من البقية، فالتلسكوب كشف عن كواكب وأنظمة كوكبية هي ما فوق طاقة الذهن البشري ليعدها أو يسميها، والجيولوجيا أخذت تحدثنا بالملايين من السنين، حيث كان الناس من قبل يفكرون بحدود الآلاف منها، والفيزياء وجدت كوناً في الذرة، والبيولوجيا أوجدت كوناً أصغر في الخلية، والفيزيولوجيا اكتشفت في كل عضو أحجية مكنونة، كلما انحسر عنها قناع طالعنا قناع آخر، وكذلك هي حال علم النفس في كل حلم، والأنثربولوجيا أعادت تركيب عتاقة إنسان لم تراود خاطراً أو ذهناً، ونبشت الارخولوجيا مدناً دفينة ودولاً منسية، وبرهن التاريخ على أن كل تاريخ هو كاذب ومزور، ورسم لوحة لا تستطيع سوى رؤيا إنسان كشبنغلر أو أدوارد ماير أن تراها ككل كامل، وتهاوى اللاهوت وتحطم، واندثرت النظريات السياسية، وزاد الاختراع في الحياة والحرب عقداً وتعقيداً، وقلبت المذاهب الاقتصادية الحكومات وأضرمت في العالم نيراناً أكول، أما الفلسفة بالذات، هذه التي سبق لها ذات مرة أن استنفرت كل العلوم لمساعدتها في إبداع لوحة متلاحمة الرقعة للعالم، وصورة للخير مغوية مغرية،

فإنها وجدت مهمتها في التنسيق أشد هولاً مما تطيقه شجاعتها، ففرت هاربة من جميع جبهات معركة الحقيقة هذه، واندست مخبئة نفسها في أزقة ضيقة سرية مكنونة، آمنة، أمن جبان رعديد، من قضايا الحياة ومسؤولياتها، فالمعرفة البشرية أمست جد عظيمة بالنسبة للذهن البشري.

وكان كل ما تبقى هو المتخصص العلمي، الذي عرف «بالمزيد فالمزيد عن الأقل فالأقل»، والمتأمل الفلسفي، الذي عرف «بالأقل فالأقل عن المزيد فالمزيد». فالمتخصص يضع غماءً على عينيه، كي يحجب عن رؤيته كل العالم ما عدا نقطة صغيرة واحدة يُغري إليها أنفه. فالمنظور قد فُقد، و «الوقائع» حلت محل الفهم، والمعرفة المتناثرة إلى ألف هتامة متفردة منعزلة، لم تعد تولّد الحكمة. وكل علم وكل فرع من الفلسفة أوجد له مصطلحات لغوية خاصة به لا يفهمها سوى المكرسين أنفسهم له حصراً. وكلما كان الناس يزدادون علماً بالعالم، كلما كانوا يجدون ذواتهم أبداً أقل قدرة على التعبير عما تعلموه لرفاقهم من المثقفين.

والهوة بين الحياة والمعرفة، أخذت تزداد اتساعاً يوماً بعد آخر، فأولئك الذين يحكمون، لم يكن بمقدورهم فهم أولئك الذين يفكرون، وأولئك الذين كانوا يرغبون في أن يعرفوا لم يكن بمستطاعهم فهم أولئك الذين يعرفون.

وفي وسط هذا التعليم المعدوم المثال، ازدهرت الجهالة الشعبية، واختارت نماذجها لتحكم مدن العالم العظمى، وفي وسط العلوم الموهوبة والمتوجة على درجة من الرفعة لم تعرف لها الدنيا أبداً مثيلاً، كانت تولد، كل يوم، أديان جديدة، كما وأن الخرافات القديمة أخذت تستعيد الأرض التي فقدتها. ووجد الإنسان العادي نفسه مرغماً على الاختيار بين كهنوت علمي يلوك متمتماً بتشاؤمية مبهمة غامضة، وبين كهنوت لاهوتي، يهمهم بآمال غير معقولة.

وفي هذه الحال، كانت وظيفة المعلم المحترف، واضحة جلية للعيان. وكانت ينبغي أن تكون هناك وساطة بين المتخصص والشعب، وذلك كي يتعلم لغة المتخصص، كما تعلم المتخصص لغة الطبيعة، بغية تحطيم الحواجز بين المعرفة والحاجة، وبغية إيجاد مصطلحات قديمة للحقائق الجديدة، مصطلحات يكون باستطاعة جميع الناس المتعلمين فهمها. وذلك لأن المعرفة إذا أصبحت جد عظيمة بالنسبة للمواصلة، فعندئذ ستنحط إلى الكلامية، وإلى القبول الواهن بالسلطان، وسينزلق، عندئذ، الجنس البشري إلى عصر جديد من الإيمان، ويعبد، على بُعد محترم، كهنته الجدد، كما وأن المدنية، التي أملت بأن تسمو بذاتها فوق التعليم

المنشور طولاً وعرضاً، ستكون مرتكزة، بصورة مقلقة، على مهارة تقنية أمست احتكاراً محصوراً بطبقة باطنية يعيش أفرادها كالنساك، تعزلهم عن العالم مصطلحات لغوية جد مخصبة وجد ولود. ولذلك لا غرو إذا كان العالم بأسره قد هب فرحاً مستحسناً، عندما نفخ جون هارفي روبنسون في بوقه داعياً إلى إزالة تلك الحواجز وتأنيس المعرفة العصرية.

ـ ٢ ـ

جاءت «الموجزات» والجهود الأولى الرامية إلى تأنيس المعرفة، متمثلة في محاورات أفلاطون. وأن العلامة النحرير، يعرف، إمكاناً، بأن هذا المعلم قد كتب مجموعتين من المؤلفات. الأولى منها وضعها بلغة تقنية من أجل طلابه في الأكاديمية، أما المجموعة الثانية فتتألف من محاورات شعبية قصد بها إغواء المتعلم الأثيني العادي واستجراره إلى «نور الفلسفة العزيز». ولم يبد لأفلاطون أنه لمما يشين الفلسفة، أن ينبغي تحويلها إلى أدب، وتحقيقها كدراما، وتجميلها بأسلوب، كما ولم يرَ أي انتقاص من مقامها، في أن يتوجب عليها تطبيق ذاتها، وحتى بصورة واضحة، على القضايا الحية للأخلاقية والدولة. ومن سخرية التاريخ أن تفقد مؤلفاته التقنية، وأن تبقى كتبه الشعبية، وأن تكون هذه المحاورات الشعبية بالذات، هي التي وطدت مكانته في المدارس.

وعلى كل حال، فإن صنعة الموجز، تبدأ، بالنسبة لنا، بـ هـ. جـ. ولز. فالمؤرخون لم يكونوا يعرفون تماماً ما الذي يتوجب عليهم عمله فيما يتعلق بموجز التاريخ، فالبرفسور شابيرو وصف ذاك الكتاب بأنه مليء بالأخطاء، وبأنه تعليم ليبرالي. إنه والحق كان مليئاً بالأخطاء، كما يتوجب على كل كتاب ضخم واسع المجال، أن يكون، ولكنه كان إنجازاً مدهشاً مذهلاً ومنعشاً لذهن الفرد. فعبقرية السيد ولز الصحفية قد ربطت المجلدات بحركة السلام العالمي، وأدخلتها كفريق ذي شأن، «في السباق بين التعليم والكارثة». ولم يكن هناك أي إنسان يرغب في الكارثة. واشترى كل امرىء الكتاب. وأصبح التاريخ شعبياً، ووجفت قلوب المؤرخين رعباً، إذ أمسَ الآن من الضروري، بالنسبة لهم أن يكتبوا بذاك الأسلوب المشوق الذي كتب به هـ. ج. ولز.

ومن غرائب الأمور أن يقوم اثنان من المؤرخين ليقلدوا ولز، فالبرفسور بريستد، من شيكاغو ومصر، نقح وهذب مخطوطاً قديماً وكذلك فعل أيضاً البرفسور روبنسون، وقامت إحدى دور النشر فجمعت بين مؤلفيهما في مجلدين جميلين جعلت لهما عنواناً

فاتناً، ألا وهو: «المغامرة الإنسانية» وهكذا أصدرت أفضل موجز من جميع الموجزات، إذ إنه كان رائعة أستاذ في وضوحه، وكان موثوقاً كالألماني، وجلياً واضحاً كالغالي (Gaul) وفي هذا الميدان، لا يوجد حتى اليوم، لهذين المجلدين ند أو مثيل.

وفي أثناء ذلك، قام هندريك وليم فان لوم، بعينين متألقتين، ممسكاً بإحدى يديه ريشة، وبالأخرى قلم رصاص، وعالج الموضوع ذاته بأسلوب مرح مهرج، إذ وضع النكتة فوق كل شيء، فانحدر يضحك من العصور، مشيراً إلى خلقه بالصور والبسمات، فابتاع الراشدون **«قصة الجنس البشري»** لأطفالهم، لكنهم قرأوها سراً، وهكذا اطلع العالم، بصورة هازلة فاضحة، على التاريخ.

وتزايدت شهية الرجل العادي نتيجة لما قدم له من غذاء. فلقد كانت هناك، في أميركا، الملايين من الرجال والنساء، من الذين لم يكن بمقدورهم الانتساب إلى الكلية، والذين كانوا يتعطشون لمبتدعات التاريخ والعلم، وحتى أولئك الذين تخرجوا من الكلية أبدوا جوعاً معتدلاً للمعرفة. وعندما نشر جون ماسي **«قصة آداب العالم»** رحب الآلاف من الناس بذاك الكتاب، ووصفوه بأنه صورة بهيجة منيرة لميدان فاتن. وعندما صدرت «قصة الفلسفة» صادفها الحظ السعيد، إذ إنها امتطت موجة الفضول، وهي في بدء صعودها، وارتفعت إلى درجة من الشهرة الشعبية، لم تراود حدساً أو حلماً. ولقد ذهل الناس إذ وجدوا الفلسفة لذيذة مشوقة، إذ إنها كانت، حقاً، قضية حياة وموت. وأمسَ هذا الكتاب حديث المجالس، وسرعان ما غدت «الموضة» امتداح وشراء وحتى، أحياناً، قراءة هذا الكتاب الذي كتب للخاصة من الناس. وزبدة القول، إن هذا الكتاب قد لاقى نجاحاً آنذاك، حيث لا يستطيع أي مؤلف لاقى مثله مرة، أن يأمل أبداً بمصادفته مرة أخرى.

ومن ثم جاء الطوفان. إذ أخذ موجز يتبع موجزاً، وقصة تأخذ برقبة أخرى، وأمسَ للعلم والفن والدين والقانون رواته، وحولوا، باشتهاء مفتتن، مقالة «بِكْر» السطحية الواهنة، إلى **«قصة الدين»**. وقام أحد الكتاب فوضع مجلداً واحداً، موجزاً لكل المعرفة، وبذلك جعل ولز وفان لوم، وماسي، وسلوسن وبريستد، وغيرهم لا ضرورة لهم أو لزوم، لكن سرعان ما شبعت الشهية الشعبية، وأخذ النقاد والأساتذة يشكون من السطحية والتسرع، وانطلق تيار طووي[1] من التبرم جرف كل موجز،

(١) التيار الطووي: تيار الماء الذي يرتد ماراً تحت سطح الماء عندما تنكسر الموجة على الشاطىء.

ابتداءً بالموجز الأخير وانتهاءً بالأول. وبالسرعة ذاتها التي سادت تلك الموضة فيها، تبدلت أيضاً، فلم يعد هناك أي إنسان يملك من الجرأة ما يمكنه من التلفظ بكلمة واحدة عن تأنيس المعرفة، وغدت الشكوى من «الموجزات» الطريق الممهد إلى الشهرة النقدية، وأمس أسلوباً أن يتحدث البعض، بشعور من الاستعلاء مرهف، عن أي كتاب غير خرافي، يمكن فهمه. وهنا بدأت الحركة المترفعة Snob في الآداب.

- ٣ -

إن كثيراً من الانتقادات، التي وجهت إلى هذا الكتاب، كانت مصيبة وعادلة، بصورة مزعجة. «**فقصة الفلسفة**» كانت ولا تزال مليئة بالشوائب والعيوب. فهي، بادىء ذي بدء، لم تكن كاملة. فالحذف الكامل للفلسفة المدرسية (الكلامية) كان بمثابة اعتداء وإهانة، لكن ذاك المرء الذي عانى منها الأمرين في الكلية ومعهد اللاهوت ومن ثم تبرم بها بوصفها لاهوتاً متنكراً أكثر من كونها فلسفة صحيفة، يستطيع وحده أن يغفر تلك الإهانة.

وإنه لقول صحيح بأن شرح النظرية، في بعض الحالات (شوبنهور، نيتشه، سبنسر، فولتير)، جاء (في هذا الكتاب. المترجم)، أكثر اكتمالاً، مما جاء في معظم تواريخ الفلسفة، وبغض النظر عن إطالة تلك التواريخ لمثل ذاك الشرح. والحق أن الصفحة الأولى بالذات من هذا الكتاب قد أعلنت جهاراً نهاراً ما يلي:

«إن هذا الكتاب ليس تاريخاً كاملاً للفلسفة. إنه محاولة ترمي إلى تأنيس المعرفة، بواسطة تركيز الفكر التأملي حول شخصيات بارزة مسيطرة ومعينة. وهناك شخصيات معينة أخرى دون تلك قمنا بحذفها من هذا الكتاب، كي نوفر للشخصيات التي وقع عليها اختيارنا الحيز الذي يمكنها من الحياة».

«إلى القارىء»

وبالرغم من ذلك فإن النقص باق. وأسوأ خطيئة، اقترفناها، في هذا الكتاب، مع أن النقاد كما يبدو لم يلاحظوها، هي إسقاطنا للفلسفة الصينية والهندية. فحتى قصة الفلسفة، التي تبدأ بسقراط، ولا تروي أي شيء عن لاوتسي وكونفوشيوس، ومينكوس، وشوانغ. تسي وبوذا وشنكارا، تكون قصة غير كاملة إقليمياً[1]. أما فيما

---

(١) إن المجلد الأول من «قصة الحضارة» سيحاول التكفير عن هذه الخطيئة.

يتعلق بكلمة **«قصة»** التي أسيء استعمالها حين الاستعمال، على صورة كتلك، فإننا «جزئيا» قد اخترناها، كي نشير إلى أن متن الكتاب سيشغل ذاته، بصورة رئيسية بأشد الفلسفة أهمية، وجزئياً كي نعبر عن المعنى القائل بأن تطور الفكر كان قصة خيالية مثيرة كأي قصة أخرى في التاريخ.

ونحن لم نقدم أي اعتذار عن إهمالنا لنظرية المعرفة. فهذا العلم المعتم الكئيب، الذي تمثله هذه النظرية، قد لاقى ما يستحقه من بحث، في فصلنا عن «كنت»، حيث ندعو القارىء، في العديد من الصفحات، للتأمل في أحاجي الإدراك الحسي وألغازه. وهذا الفصل، ينبغي أن يدخل السرور على قلب العلامة الشاب، إذ إنه يكاد يتساوى والغموض. (وعلى كل حال، فإن أحد أساتذة الفلسفة، في إحدى جامعات الغرب الأوسط، قد أعلمني بأنه قد مضى عليه خمسة عشر عاماً وهو يُدرّس كنت، ولكنه لم يفهم أبداً ما كان يعنيه كنت، حتى قرأ هذا الفصل الابتدائي عنه، والوارد في هذا الكتاب)، أما بالنسبة للباقين، فإن هذا الكتاب قد أوحى لهم، بصورة غير لطيفة، بأن طبيعة عملية المعرفة كانت فقط إحدى قضايا الفلسفة العديدة، وإن هذه القضية الوحيدة كانت غير جديرة بأن تمتص ذاك الاهتمام الذي كرسه لها بسخاء الحكماء والألمان، وإن استغلالها الملول كان، إلى حد كبير، مسؤولاً عن انحطاط الفلسفة وانحلالها. أما الفرنسيون فإنهم لم يستسلموا أبداً لهذا الهيام الجنوني بنظرية المعرفة، استسلاماً يجعلهم يطرحون جانباً الفلسفة من أخلاقية وسياسية وتاريخية ودينية، واليوم نرى حتى الألمان بالذات يبلون من هذا الهيام. ولنسمع ما يقوله كيسرلنغ:

«إن الفلسفة، هي جوهرياً، إنجاز العلم في تركيب الحكمة... ونظرية المعرفة والظاهراتية والمنطق... إلخ هي بالتأكيد فروع هامة من العلم». (وهي تماماً فروع من العلم كالكيمياء أو التشريح). ولكنه كان شراً شديداً غير مخفف، أن ينبغي، كنتيجة لهذا الأمر، على مغزى التركيب الحي أن يتوارى عن الأنظار ويختفي». (الفهم الخلاق طبعة نيويورك عام ١٩٢٩ صفحة ١٢٥). وهنا نرى من وجهة نظر إنسان ألماني. **«دانيالاً»** يتقدم إلى الحكم. كما وأن شبنغلر يتحدث عن الفلاسفة الصينيين الأبكر زمناً حتى كونفوشيوس، ويقول بأنهم كانوا رجال دولة وأوصياء على العرش ومشرعين كفيثاغور وبارمينديس، وكهوبس ولايبنتز... لقد كانوا فلاسفة أشداء، وكانت نظرية المعرفة في نظرهم هي المعرفة بالعلاقات العامة للحياة الواقعية». (**تدهور المغرب**[1]،

(١) قمنا بترجمة هذا الكتاب وقد صدر عام ١٩٦٤ في ثلاثة مجلدات عن دار مكتبة الحياة. المترجم.

الجزء الأول، صفحة ٤٢). ولا شك، أن نظرية المعرفة تحتضر الآن في ألمانيا، وسيُصار إلى تصديرها إلى أميركا بوصفها رداً مناسباً على هدية الديمقراطية.

لم يكن الفلاسفة الصينيون يكنون فقط الكراهية والبغضاء لنظرية المعرفة، بل كانوا يبدون أيضاً ترفعاً حاقداً مريراً تقريباً إزاء الميتافيزيقا المسهبة. ولا يستطيع أي ميتافيزائي شاب أن يسلم بأن كونفوشيوس كان فيلسوفاً، وذلك لأن هذا الفيلسوف لا يتحدث عن الميتافيزيقا بأي كلمة، وحديثه عن نظرية المعرفة، هو أقل من حديثه عن تلك، فكونفوشيوس كان فيلسوفاً وضعياً، أو يقينياً كسبنسر أو «**كونت**»، وكانت الأخلاق والدولة تستأثر باهتمامه. وأسوأ من هذا، كان واضحاً حتى الإسفاف، وليس هناك من شيء يمكن أن يكون أشد ضرراً بالفيلسوف من الوضوح. ولكننا نحن معشر «العصريين» قد تعودنا، بصورة كتلك، على لغو الكلام الفخور، في الفلسفة، حيث أصبحنا نتعرف بصعوبة على الفلسفة إذا عرضت علينا خالية من حشو الكلام ولغوه. وعلى المرء أن يُعاقب لتحيزه ضد الغموض.

ولقد حاولت أن أُملح القصة بمزاح من تابل، لا فقط بسبب أن الحكمة لا تكون حكيمة، إذا فر منها السرور خائفاً مرعوباً، بل أيضاً بسبب أن المزاح، نظراً لكونه وليد رسم المنظور، هو ذو علاقة من قربى وثيقة بالفلسفة، وكل واحد منهما هو نفس الآخر وروحه.

ولكن هذا الأمر يبدو على أنه لم يدخل السرور على قلوب النحارير، فليس هناك من شيء يسيء إلى الكتاب، في نظرهم، كبسمات الكتاب بالذات. فالمزاح هو نازلة مدمرة بالنسبة لرجال الدولة والفلاسفة، وألمانيا لم تستطع أن تغفر لشوبنهاور قصته عن أونتزيلمان، وفرنسا وحدها هي التي استطاعت أن تعرف العمق وراء سخرية فولتير وتوقد ذهنه.

وإنني لآمل بأن هذا الكتاب لم يضل قراءه ليفترضوا بأنهم بقراءتهم له سيصبحون فلاسفة بين عشية وضحاها، أو أنه سيوفر عليهم عناء أو سرورَ قراءة مؤلفات الفلاسفة المذكورين في متنه. والله ليعلم بأنه ليست هناك من طريقة مختصرة إلى المعرفة، والمرء، بعد أربعين عاماً من البحث عنها، يجد «الحقيقة» لا تزال تستر وجهها بقناع كثيف، ويجد أن ما تبديه من ذاتها يشيع في النفس أشد حال من التشوش والبلبلة.

وهذا الكتاب، بدلاً من استهدافه أن يكون بديلاً عن الفلاسفة، قد استهدف بصورة صريحة واضحة، أن يكون مدخلاً ودعوة، وهو قد اقتبس من الفلاسفة، بصورة

وفيرة وغزيرة، كي تبقى نكهتهم لدى القارىء عندما يُطبق دفتي هذا الكتاب، فالزمان وذاك بدوره، قد نخسا القارىء ووخزاه كي يقرأ النصوص الأصلية، كما وقد حذرنا من أن قراءة واحدة لنصوص مؤلفات أولئك الفلاسفة، ستكون بالكاد كافية:

«فسبينوزا يجب ألا يُقرأ، بل يجب أن يدرس، ويجب عليك أن تتقدم منه كما تتقدم من يوقليد، عالماً بأن رجلاً قد سطر في تلك المئتين من الصفحات الوجيزة فكر عمره، وبحث رواقي لكل نافل. وإياك أن تفكر بأنك ستجد لبه بتصفح سريع لصفحاته، . . . ولا تقرأ الكتاب كله دفعة واحدة، بل اقرأه على دفعات، وبجلسات عديدة، وعندما تنتهي منه اعتبر نفسك بأنك قد بدأت بفهمه. وعندئذ فلتقرأ بعض الشروح، ككتاب سبينوزا لبلوك، أو كتاب دراسة في سبينوزا لمارتينو، أو من الأفضل أن تقرأ كلا الكتابين. وأخيراً فلنقرأ كتاب الأخلاق الوضعية ثانية، وهنا ستجده كتاباً جديداً بالنسبة لك، وعندما تنهي قراءته للمرة الثانية فستبقى للأبد عاشقاً للفلسفة.

ويسرني أن أعلم بأن مبيعات الكتب الفلسفية قد ازدادات مئتين بالمئة بعد صدور كتابي هذا.

وقد أصدر الكثيرون من الناشرين طبعات جديدة وخاصة لمؤلفات أفلاطون وأسبينوزا وفولتير وشوبنهاور ونيتشه.

وقد كتب إليَّ أحد كبار الموظفين في مكتبة نيويورك الشعبية، والذي طلب إليَّ ألا أذكر اسمه، ما يلي:

«منذ صدور كتاب «**قصة الفلسفة**» تزايدت طلبات الجمهور على الكتب الفلسفية، تزايداً كبيراً، كما وتزايد مخزوننا منها في المكتبات الفرعية، تزايداً تدريجياً، وكان الناس، فيما سبق، يبتاعون الكتب الفلسفية المألوفة بكميات قليلة، من أجل المنهج، ولكن خلال السنتين أو الثلاث الأخيرة، فإن كتاباً فلسفياً صالحاً للقراءة، يشترى، بصورة عامة جداً، منذ البداية، توقعاً لطلب يتزايد في النهاية، وبسرعة عليه».

إذن، علينا ألا نخجل من تعليم الناس. وإن أولئك الغيارى الذين يرغبون في حماية معرفتهم من العالم، عليهم أن يلوموا أنفسهم، إذا كانت انطوائيتهم ومصطلحاتهم اللغوية البربرية قد دفعت بالعالم للبحث في الكتب والمحاضرات والتعليم الثانوي، عن الثقافة التي فشل هؤلاء في تزويده بها. وليكن لهؤلاء شاكرين ممتنين، لكون الهواة الذين يحبون الحياة بما فيه الكفاية، يمدون يد العون لجهودهم العرجاء، لتأنيس تعاليمهم. ولربما كان كل نوع من معلم عضداً لآخر، فالعالم الحذر

مهمته أن يكبح جماح الحماسة بالدقة، ومهمة المتحمس أن يسكب الدماء ويشيع الدفء في ثمار العلم. وبمقدورنا أن نوجد بيننا في أميركا جمهوراً من المستمعين، جديراً بأن يصغي للعباقرة، ولذلك يكون مستعداً لإنجابهم. إننا جميعاً معلمون غير كاملين، ولكن هذا أمر يُغتفر، إذا ما خطونا بمادة العلم قليلاً إلى الأمام، وبذلنا أقصى ما نستطيعه من جهد. إننا على خشبة المسرح، نلقي بالفاتحة وننسحب، وبعدنا سيعتليه ممثلون أفضل منا.

مدخل: في فوائد الفلسفة

إن في الفلسفة سروراً وغبطة، وإن حتى في سراب المتيافيزياء لإغراءً أو فتنة، يحس بها كل طالب عالم، حتى تنحدر به عنوة ضرورات الوجود الجسدي الجلفة الفظة من ذرى الفكر إلى سوق الكدح الاقتصادي من نصب وكسب. وإن معظمنا قد عرف ببعض من أيام ذهبية من أيام حزيران الحياة، حينما كانت الفلسفة، فعلاً وواقعاً، ما أسماه أفلاطون «بتلك الغبطة العزيزة على القلب»، وحينما بدا حب الحقيقة المراوغة بتواضع واحتشام، أرفع مجداً، وبصورة لا تُقارن، من شبق طرق الجسد وحثالات العالم ونفاياته. وإن هناك دائماً فضلة شهّاء فينا، من ذاك الكلف المبكر بالحكمة. وإننا لنشعر مع براوننغ ونحسن حينما يقول:

«إن للحياة معنى وإن إيجاد معناها، هو طعامي وشرابي». إن أمداً طويلاً كذاك من حياتنا، عديم من كل معنى، إنه تذبذب ناسخ للذات، وتفاهة وحقارة، إننا نناضل العماء ونكافح اللاتكون من حولنا وداخلنا، ولكننا قد نعتقد طيلة الأجل بأن هناك شيئاً ما حيوياً وذا مغزى في داخلنا، لو كان بمقدورنا فقط أن نفض أسرار أنفسنا. إننا نريد أن نفهم «والحياة تعني بالنسبة لنا أن نحول، دائماً وأبداً، كل ما نكونه، وكل ما نصادفه إلى نور ولهب»[1]. إننا «كميتيا» في الإخوة كرامزوف «أحد أولئك الذي لا يريدون الملايين، بل إنما يرغبون في الإجابة على أسئلتهم». إننا نريد أن نستولي على قيمة الأشياء العابرة ورسمها المنظور، كي نستخلص بذلك مرتفعين بأنفسنا فوق الظروف اليومية. إننا نريد أن نعرف بأن الأشياء الصغيرة هي صغيرة، وإن الكبيرة منها هي لكبيرة، وذلك قبل أن يفوت الأوان. إننا نريد أن نرى الأشياء الآن كما ستتبدى أبداً، «على ضوء السرمدية». نريد أن نتعلم الضحك في وجه المحتوم، والابتسام حتى عندما يطل الموت علينا، نريد أن نكون كلاً كاملاً متكاملاً، منسقين طاقاتنا، بنقد

---

(١) نيتشه: الحكمة المغبطة.

رغائبنا وإيجادها في حال من تناغم، وذلك لأن الطاقة المنسقة هي الكلمة الأخيرة في الأخلاق الوضعية وفي السياسة ولربما في المنطق والميتافيزياء أيضاً.

لقد قال تورو: «إن تكن فيلسوفاً، ليس فقط في أن تكون لك آراء نافذة وأفكار ثاقبة، وليس حتى في أن توجد مدرسة، بل في أن تحب الحكمة محبة تجعلك تعيش حسب منطوق أوامرها، وتحيا حياة من بساطة واستقلال وعزة نفس وثقة».

وقد نكون واثقين من أنه إذا كان بمقدورنا فقط أن نجد الحكمة، فعندئذٍ فإن جميع الأشياء الأخرى ستضاف إلينا أو تعطانا.

إن «بيكون» يحثنا ناصحاً: «اطلب أولاً أشياء الذهن الطيبة، أما المتبقي من الأشياء فإنك إما ستزود به، أو أنك لا تشعر بفقدانه». إن الحقيقة لن تجعلنا أغنياء أثرياء، بل إنها ستجعلنا أحراراً.

قد يقوم جلف من القراء ليكبح من جماحنا هنا قائلاً: بأن الفلسفة عديمة الجدوى كالشطرنج، وغامضة مغمورة كالجهالة، وآسنة مترهلة كالدعة.

لقد قال شيشرون: «ليس هناك من شيء محال ومناف للعقل، ما عدا ذاك الذي نستطيع أن نجده في كتب الفلاسفة ومؤلفاتهم».

ولا شك أن هناك بعض الفلاسفة من الذين كانوا يمتلكون جميع أنواع الحكمة ما عدا الحس السليم، وهناك الكثير من التحليق الفلسفي، جاء نتيجة للقوة المصعدة لهواء رقيق شفيف. فلنعزم في رحلتنا هذه، على الرسو فقط في موانىء النور، وأن نتجنب أنهار الميتافيزياء الموحلة، وبحار الخلاف اللاهوتي العديدة الجس سبراً. ولكن هل الفلسفة جامدة مترهلة؟.

إن العلم يبدو دائماً منطلقاً إلى الأمام، بينما تبدو الفلسفة على أنها تفقد أرضاً. ومع ذلك، فسبب هذا الأمر يعود فقط إلى كون الفلسفة قد أخذت على عاتقها المهمة الشاقة المحفوفة بالمخاطر، مهمة علاج قضايا لا سبيل لمناهج العلم إليها، قضايا كقضايا الخير والشر، والجمال والدمامة، النظام والحرية، الحياة والموت، وذلك حالما يجعل ميدان البحث المعرفة هدفاً لصياغة صحيحة دقيقة، تدعى بالعلم. وأن كل علم يبدأ كفلسفة وينتهي كفن، فهو ينشأ عن فرضية ويتدفق إنجازاً. والفلسفة هي ترجمة افتراضية للمجهول، (كما هي الحال في الميتافيزياء)، أو لما لا يكون معروفاً بصورة دقيقة صحيحة، (كما هي الحال في الأخلاق الوضعية أو الفلسفة السياسية)، إنها الخندق الأمامي في الحصار المضروب على الحقيقة. والعلم هو الأرض التي تم

الاستيلاء عليها، ووراء تلك الأرض تقع تلك الأقاليم الآمنة حيث تبني المعرفة عالمنا الناقص والمدهش العجيب. والفلسفة تبدو ساكنة مرتبكة حائرة، ولكنها تبدو على تلك الحال، فقط لأنها تترك ثمار النصر لبناتها، العلوم، وهي بالذات تعبر، مطالبة استعلاء بالمزيد، إلى مما يكون غير موثوق أو مسبور.

أينبغي أن نتحدث بالمزيد من الصيغة التقنية؟ إن العلم هو وصف تحليلي، أما الفلسفة فهي ترجمة تركيبية. فالعلم يرغب في أن يحلل الكل الكامل إلى أجزاء، أن يحلل النظام العضوي إلى أعضاء، وأن يحيل الغامض إلى معلوم. وهو لا يبحث في قيم الأشياء وإمكاناتها المثالية، ولا في مغزاها الكلي والأخير، فهو يقنع بأن يرى فعليتها الراهنة وعمليتها، ويضيّق، عازماً متعمداً، من دائرة حملقته في الطبيعة وفي مجرى الأشياء كما هي حالها. فالعالم يكون لا متحيزاً كالطبيعة في قصيدة «تورغنيف»، ويهتم بسباق البرغوث اهتمامه بالمخاض المبدع الذي يعانيه أحد العباقرة. لكن الفيلسوف لا يقنع بوصف الواقعة، فهو يرغب في توكيد علاقتها بالخبرة بصورة عامة، وهو يربط بين الأشياء في تركيب توضيحي أو تأويلي، وهو يحاول أن يجمع، بصورة أفضل مما قبل، بين أجزاء ساعة الكون العظيمة تلك، هذه الأجزاء التي فككها العالم الفضولي.

إن العلم يعلمنا كيف نُشفي وكيف نقتل. فهو يخفض من نسبة الوفيات، ومن ثم يقتل بالجملة في الحرب. ولكن الحكمة وحدها. الرغبة المنسقة على ضوء الخبرة بأكملها. تستطيع أن تعلمنا متى نشفي ومتى نقتل. فأن نراقب العمليات وأن نبني الوسائل. فهو العلم. أما أن ننقد وأن ننسق، فهو الفلسفة: وبسبب كون وسائلنا وأدواتنا قد تكاثرت، في أيامنا هذه، تكاثراً تجاوز تفسيرنا وتركيبنا للمثل العليا والغايات، فإن الحياة تدوي بالصخب والضجيج اللذين لا يعنيان شيئاً، وذلك لأن الواقعة لا تكون أي شيء، ما عدا من حيث علاقتها بالرغبة. وهي لن تكون مكتملة إلا من حيث علاقتها بالغرض وبكل كامل.

وإن العلم بدون الفلسفة، والوقائع بدون رسم المنظور والتقييم، لا يستطيعان إنقاذنا من اليأس والدمار. فالعلم يعطينا معرفة، لكن بمقدور الفلسفة وحدها أن تعطينا حكمة.

إن الفلسفة تعني وتحتوي بصورة محددة على خمسة ميادين من الدراسة والبحث: إنها المنطق والجمالية والأخلاق الوضعية والسياسة والميتافيزياء. فالمنطق هو دراسة المنهج المثالي في الفكر والبحث، فالمشاهدة فالاستبطان فالاستدلال

القياسي فالاستقراء فالفرضية فالتجربة فالتحليل فالتركيب على هذا الشكل هي الفاعلية البشرية التي يحاول المنطق فهمها وإرشادها، وهو دراسة بليدة كئيبة بالنسبة لمعظمنا، ومع ذلك فإن الأحداث العظمى في تاريخ الفكر، كانت التحاسين التي أدخلها الناس على مناهجهم للتفكير والبحث. أما الأخلاق الوضعية هي دراسة الشكل المثالي أو الجمال، إنها فلسفة الفن.

ولقد قال سقراط بأن أسمى معرفة هي المعرفة بالخير والشر، المعرفة بحكمة الحياة.

أما السياسة فهي دراسة التنظيم الاجتماعي المثالي، (وهي ليست، كما قد يفترض أحدهم، بأنها فن وعلم الاستيلاء على المنصب والاحتفاظ به)، فالملكية والأرستقراطية والديمقراطية والاشتراكية والفوضية والحركة النسائية. هذه هي الـ ((Dramatis Personae)) في الفلسفة السياسية.

وأخيراً فإن الميتافيزياء، (التي تتورط في الكثير من المزعجات، بسبب أنها ليست، كالأشكال الأخرى من الفلسفة، وهي محاولة ترمي إلى تنسيق الحقيقي الواقعي على ضوء المثالي)، هي «الحقيقة الواقعية النهائية» لجميع الأشياء: إنها الحقيقة الواقعية للطبيعة الواقعية والنهائية لمادة (الوجودية) «الذهن» (علم النفس الفلسفي)، وللعلاقة المتبادلة بين الذهن و «المادة» في عمليات الإدراك الحسي والمعرفة (نظرية المعرفة).

هذه هي أجزاء الفلسفة، لكن في تقطيعنا لها على هذا الشكل، تفقد الفلسفة جمالها وغبطتها. وإننا سنطلبها لا في تجريديتها وشكليتها المنكمشتين المتقلصتين، بل سننشدها وهي مكسوة بشكل حي لعبقري. وإننا لن ندرس فقط الفلسفات، بل سندرس أيضاً الفلاسفة، وسنمضي وقتنا مع قديسي الفكر وشهدائه، وسنترك لأرواحهم المتألقة الوضاءة أن تحوم حولنا حتى لربما نشارك نحن أيضاً، وإلى حد معين، فيما دعاه ليوناردو «بأنبل غبطة، غبطة الفهم».

إن لدى كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة درساً لنا وذلك إذا دنونا منه بأسلوب جديد. لقد سأل إمرسون قائلاً: «هل تعرف بسر العالم الأصيل؟ إن في كل إنسان شيئاً ما استطيع أن أتعلمه منه، وفي هذا أكون تلميذه».

وتأكيداً بمقدورنا أن نتخذ هذا الموقف من أذهان التاريخ العظمى، بدون أن نجرح كبرياءنا أو نخدشها! كما ويجوز لنا أن نداهن أنفسنا ونتملقها بتلك الفكرة

الأخرى التي أوردها إمرسون، ألا وهي أنه عندما يتحدث إلينا أحد العباقرة فإننا نشعر باستجماع ذكر شجية، بأنه كانت تراودنا ذواتنا، وفي شبابنا الذي خلفناه بعيداً، الفكرة ذاتها تماماً، التي يتحدث عنها العبقري الآن، والتي لم يكن لدينا من الفن أو الشجاعة ما يمكننا من أن نكسوها شكلاً وننطقها لفظاً.

والحق أن عظماء الرجال يتحدثون إلينا فقط من حيث أننا نملك آذاناً ونفوساً لسماعهم، وفقط من حيث أن فينا جذوراً، على الأقل، لذاك الذي يزهر في داخلهم ويزدهر. فنحن أيضاً كانت لدينا الِخبَر التي كانت لهم، ولكننا لم نمتص تلك الِخبَر امتصاصاً لا يُبقي معه أياً من أسرارها ومعانيها الثاقبة، ولم نكن متحسسين بالنغمات التوافقية لتلك الحقيقة الواقعية التي كانت تدندن من حولنا. إن العبقري يسمع النغمات التوافقية وموسيقى الأجرام السماوية، والعبقري يعرف ما الذي كان فيثاغور يعنيه عندما قال بأن الفلسفة هي أسمى موسيقى.

إذن فلنصغ لهؤلاء الرجال، بقلوب مستعدة لغفران أخطائهم العابرة، وتواقة لتعلم الدروس التي يتوق هؤلاء إلى تعليمها.

إذن فلتكن عاقلاً، ولا تهتم بما إذا كان معلمو الفلسفة أخياراً أو أشراراً، بل فكِّرْ بالفلسفة فقط، وحاول فحصها فحصاً جيداً وصحيحاً، فإذا وجدتها شراً فلتحاول أن تبعد الناس عنها، ولكن إذا كانت حالها على ما اعتقد بها، فعندئذٍ فلتتبعها ولتخدمها، ولتكن منشرح الصدر متهللاً.

الفصل الأول

أفلاطون

□ سياق أفلاطون □ سقراط □ تحضير أفلاطون

□ القضية الأخلاقية □ القضية السياسية

□ القضية السيكولوجية □ الحل السيكولوجي

□ الحل السياسي □ الحل الأخلاقي □ نقد

سياق أفلاطون

إنك إذا ألقيت بنظرة على خارطة أوروبا فستشاهد اليونان تبدو كأنها يد هيكل عظمي تمد بأصابعها الملتوية داخل البحر الأبيض المتوسط. فجنوباً منها تقع جزيرة كريت العظمى، حيث استولت تلك الأصابع الشرهة، في الدورة الألفية الثانية قبل الميلاد، على بدايتي الحضارة والثقافة. وإلى الشرق من اليونان، وعبر بحر إيجا، تقع آسيا الصغرى، التي تقبع الآن هادئة ساكنة خاملة، لكنها كانت قبل عصر أفلاطون تنبض بالكد والتجارة والمصافقة والمضاربات. وإلى الغرب منها، وعبر البحر الأيوني، تقف إيطاليا، في البحر، كأنها البرج المائل، زد على ذلك صقلية وأسبانيا، حيث كانت لكل واحدة منهما مستعمرات يونانية نامية مزدهرة، وستشاهد في النهاية «أعمدة هرقل»، (التي ندعوها اليوم بجبل طارق)، هذه البوابة المعتمة الكئيبة، والتي لم يجرأ الكثيرون من الملاحين القدماء على عبورها. وستشهد في الشمال تلك الأقاليم نصف البربرية، والتي كانت آنذاك لم تروض بعد، إنها تساليا وأبيروس ومقدونيا، حيث منها، أو من خلالها انطلقت تلك العصبات المتعافية القوية لتحتضن اليونان الهوميرية والبركليسية وتستأبها.

ولتلق بنظرة أخرى على الخارطة، فستشاهد للشاطىء تسانين لا تعد ولا تحصى، وللأرض مرتفعات وأكمات، وفي كل مكان سترى خلجاناً وجوناً وبحراً مقتحماً قحاماً، وستشهد كل أرضها ترتفع وتتماوج إلى جبال وتلال.

لقد حطمت حواجز البحر والأرض الطبيعية هذه اليونان إلى شظايا منعزلة متفردة، وكانت الأسفار والمواصلات آنذاك أشد صعوبة وخطراً مما هي عليه الآن، ولذلك قام كل واد بإيجاد وتطوير حياته الاقتصادية الخاصة به، وحكومته المستقلة ومؤسساته الخاصة ولهجته ودينه ولغته. وفي كل واد قامت مدينة أو مدينتان، أحاطت بهما منحدرات جبلية وأرض خلفية زراعية: على هذه الحال كانت **«دول المدن»** كدول

آيوبيا ولوكريس وأتوليا وفوكيس وبوتيا وآخيا وأرغوليس وأليس وأركاديا وميسينيا ولوكونيا. باسبرطاها، وأتيكا. بأثيناها.

ولتلق نظرة أخيرة إلى الخارطة، وستشهد مركز أثينا. إنها أبعد المدن شرقاً من المدن اليونانية الأكبر. ولقد كان اختيار موقعها اختياراً موفقاً، إذ إنها كانت الباب، الذي عبر منه اليونان إلى مدن آسيا الصغرى التي كانت تصخب بالنشاط وتضج بالحركة، وكانت الباب الذي من خلاله بعثت تلك المدن بكمالياتها وثقافتها إلى بلاد اليونان الشابة. وكانت لها ميناء فاتنة مدهشة، إنها بيريوس، حيث كان يجد العديد العديد من السفن مرفأ هادئاً آمناً من أمواج البحر الصاخبة المزبدة. وكان لها أسطور ضخم عظيم.

وخلال المدة الواقعة بين عام ٤٩٠ و ٤٧٠ قبل الميلاد، تناست أسبرطة وأثينا خلافاتهما وأحقادهما ووحَّدت بين قواتهما المسلحة ودحرت الحملات الفارسية بقيادة داريوس وكرزكسس، التي كانت تهدف إلى تحويل اليونان إلى مستعمرة خاضعة لأمبراطورية أسيوية.

وفي هذا الصراع الذي خاضته أوروبا الشابة الفتية ضد الشرق الهرم الشيخ، قدمت أسبرطة الجيش، وأثينا الأسطول البحري. وعندما انتهت الحرب، قامت أسبرطة بتسريح قواتها المسلحة، وكابدت الاضطرابات والقلاقل الاقتصادية المألوفة طبيعياً بالنسبة لمثل ذاك الإجراء، بينما حولت أثينا أسطولها البحري إلى أسطول تجاري، وأمست إحدى أعظم المدن التجارية، التي عرفها العالم القديم. أما أسبرطة فانتكست إلى حال من توحد زراعي وجمود، بينما غدت أثينا سوقاً يضج بالنشاط التجاري، ومرفأ يستضيف سفناً لا تعد ولا تحصى، كما وأصبحت ملتقى عناصر عديدة من البشر وشتى المذاهب والعادات، حيث أنجب تماسها وتنافسها بالمقارنة والتحليل والفكر.

إن التقاليد والعقائد، في مراكز متنوعة مختلفة كهذه للمعاشرة والاختلاط تُطمر بعضها بعضاً إلى الحد الأدنى، فحيث يوجد ألف من المعتقدات حريّ بنا أن نشك فيها جميعاً. ومن الجائز أن التجار كانوا أول الارتيابيين، فهم قد رأوا الكثير الكثير، فكيف نريد لهم أن يؤمنوا بالكثير بالكثير، زد على ذلك أن فطرة التجار العامة النازعة إلى تصنيف الناس إلى حمقى أو أوغاد جنحت بهم إلى جعل كل مذهب موضعاً للتساؤل والسؤال. وكان هؤلاء، يطورون، تدريجياً، العلم أيضاً، فالرياضيات نمت مع التعقيد المتزايد الذي طرأ على التبادل، وعلم الفلك شب وترعرع مع جسارة الناس على

الملاحة. ووفر نماء الثروة التفرغ والأمن اللذين يعتبران ضرورتين من ضرورات البحث والتأمل، وأخذ الناس الآن لا يستطلعون النجوم فقط بغية الاسترشاد بها عباب البحر، بل أيضاً حباً بأن تجيب عن ألغاز الكون وتحلها، وكان الفلاسفة اليونان الأوائل هم علماء الفلك. وأرسطو يقول:

«ولما كان الناس تياهين بمنجزاتهم، لذا أخذوا، في أعقاب الحروب الفارسية، يندفعون قدماً إلى الأمام، وقد أخذوا بكامل معرفة إقليمهم، وجدّوا وراء دراسات تزايدت أبداً دوائرها اتساعاً».

وتزايدت جرأة الناس ما فيه الكفاية كي يحاولوا تقديم تفاسير طبيعية لعمليات وأحداث كانت من قبل تُعزى إلى أفعال وقدرات خارقة للطبيعة، وأخذ السحر والطقس يخليان، رويداً رويدا، الطريق أمام العلم والمشاهدة، لقد بدأت الفلسفة.

وكانت هذه الفلسفة، بادىء ذي بدء، فلسفة فوزيقية، فلقد نظرت إلى العالم المادي سائلة عما يكونه جوهر الأشياء النهائي، والذي لا يمكن انتقاصه. وكان ختام هذه السلسلة من الفكر المذهب المادي لديمقريطيس (٤٦٠ ـ ٣٦٠ ق.م). والقائل: «حقاً إنه لا يوجد في الفراغ أي شيء ما عدا الذرات».

وهذا المذهب كان أحد التيارات الرئيسية من التأمل اليوناني، غير أنه لم يظهر إلى النور، لمدة من الزمن من عصر أفلاطون، لكنه برز إلى العيان في أبيقور (٣٤٢ ـ ٢٧٠ ق.م) وأمسى تياراً جارفاً من البلاغة والبيان في لوكريتيوس (٩٨ ـ ٥٥ ق.م).

ولكن أبرز مميزة وأشد تطور إخصاباً عرفتهما الفلسفة اليونانية، تمثلا في السفسطائيين واتخذا منهم لهما شكلاً، فعلموا الحكمة الجولون هؤلاء، قد حدقوا، داخلهم، في فكرهم وطبيعتهم، أكثر من التحديق، خارجهم، في عالم الأشياء. وجميعهم كانوا أناساً أذكياء لواذعة (**كجورجياس وهبياس مثلاً**) والكثيرون منهم كانوا عميقي التفكير نافذي البصائر، (**كبروتاغوراس وبروديكوس مثلاً**)، فبالكاد توجد هناك في فلسفة الذهن والسلوك المألوفة، من قضية أو حل لم يحققوه أو يبحثوها. فلقد كانوا يسألون عن أي وكل شيء، وكانوا يقفون غير هيابين أو وجلين أمام المحرمات الدينية أو السياسية، وأرغموا، بشجاعة، كل مذهب أو نظام على المثول أمام محكمة العقل. وانقسم هؤلاء، في السياسة، إلى مدرستين. **فالأولى منهما** كانت تقول بأن الطبيعة صالحة، وبأن المدينة لطالحة، وإن جميع الناس متساوون بالطبيعة، وإنهم يمسون غير متساوين، نتيجة لأنظمة طبقية مصنوعة، وإن القانون هو بدعة ابتدعها

القوي كي يحكم الضعيف ويكبله بالأغلال. **أما المدرسة الثانية**، فكانت كنيتشه، إذ إنها زعمت بأن الطبيعة هي ما وراء الخير والشر، وأن الناس هم بالطبيعة غير متساووين، وأن الأخلاق هي بدعة اخترعها الضعيف كي يحد من سلطان القوي ويثنيه عن عزمه، وأن القوة هي الفضيلة العليا، وأسمى رغبة للإنسان، وأن الارستقراطية هي، من جميع أشكال الحكومة، أعمقها حكمة وأكثرها طبيعية.

ولا شك، أن هذا الهجوم على الديمقراطية قد عكس على مرآته، نشوء أقلية ثرية في أثينا دعت نفسها بالحزب الأوليغاركي واتهمت الديمقراطية بأنها تدليس قاصر وتمويه عاجز. وبمعنى آخر، فإنه لم يكن هناك الكثير من الديمقراطية للتنديد بها وترذيلها، فمن سكان أثينا، الذي كان يبلغ عددهم آنذاك ٤٠٠ ألف نسمة، كان هناك ٢٥٠ ألف من العبيد، الذين حرموا من جميع أنواع الحقوق السياسية، ومن الـ ١٥٠ ألف من الأحرار، كان فقط عدد جد قليل يحضر اجتماعات الإكسلسيا، أو الجمعية العامة، حيث كانت تجري مناقشة سياسة الدولة وتقريرها. ومع ذلك فإن الديمقراطية التي عرفتها أثينا، كانت ديمقراطية كاملة لم نشهد لها مثيلاً منذ ذلك الحين. فالجمعية العمومية كانت السلطة العليا، وكانت أعلى المؤسسات الرسمية، الدكاستيريا، أو المحكمة العليا، تتألف من أكثر من ألف من الأعضاء، (وذلك كي يجعلوا الرشوة باهظة الثمن)، وكان يجري اختيار هؤلاء حسب الرمز الأبجدية في القوائم المحتوية على أسماء جميع المواطنين. ولم تكن هناك من مؤسسة أكثر ديمقراطية من هذه، أو أشد منها منافاة للعقل، كما كان يقول خصومها.

وخلال الحروب البولوبونزية العظمى، التي امتدت جيلاً كاملاً، (٤٣٠ ـ ٤٠٠ ق.م)، وحيث حاربت خلالها قوة أسبرطة العسكرية، ودحرت أخيراً قوة أثينا البحرية، أخذ الحزب الأوليغاركي الأثيني، بقيادة كريتياس، يدعو إلى التخلي عن الديمقراطية، بسبب عجزها الذي تبدى في الحرب، وأخذ يمتدح سراً حكومة أسبرطة الارستقراطية. فنفى الكثيرين من زعماء الاوليغاركية، ولكن عندما استسلمت أثينا، كان أحد شروط السلم الذي قرضته أسبرطة عليها يقضي بعودة هؤلاء الزعماء الأرستقراطيين المنفيين. ولم يكد يستتب بهؤلاء المكان، حتى أعلنوا، بقيادة كريتياس، ثورة الأغنياء على الحزب «الديمقراطي» الذي تولى مقاليد الأمور خلال تلك الحرب المدمرة. لكن الثورة فشلت، وسقط كريتياس قتيلاً في ميدان المعركة.

والآن فإن كريتياس كان تلميذاً لسقراط وعماً لأفلاطون.

سقراط

إذا جاز لنا أن نحكم، استناداً إلى التمثال النصفي، الذي وصل إلينا من النحت القديم، نقول بأن سقراطا كان بعيداً عن الجمال، البعد الذي بمقدورِ حتى الفيلسوف أن يكون منه. فرأسه أصلع، ووجهه ضخم مستدير، وعِيناه غائرتان محملقتان، وأنفه عريض زهير، وفر تفكهة حية للكثير من المحامل. لقد كان رأس عتال، أكثر من كونه رأس أوسع الفلاسفة شهرة. ولكننا إذا نظرنا إلى الرأس ثانية، فإننا نرى، من خلال الحجر الغشيم، شيئاً ما من ذاك اللطف الإنساني وتلك البساطة الوديعة، اللذين جعلا من هذا المفكر الأنيس الودود معلماً يستقطب حب أجمل شباب أثينا. إننا لنعرف، حقاً القليل القليل عنه، ومع ذلك، فإننا ما نعرفه عنه فيه من الود أكثر بكثير مما نجده لدى أفلاطون الارستقراطي، أو أرسطو المتحفظ العليم. فبمقدورنا حتى الآن أن نرى، عبر ألفين وثلاثمائة من الأعوام، شخصه القبيح المنظر، مرتدياً دائماً رداءً متغضناً، يمشي الهوينا في السوق، غير مكترث ببابل السياسات، يمسك بتلابيب فريسته، حاشداً الفتيان والمثقفين حوله، يغويهم بالسير وإياه إلى زاوية ظليلة من زوايا أروقة المعبد، ويطلب إليهم تحديد تعابيرهم.

لقد كان هؤلاء الفتيان الذين توافدوا عليه وحداناً وزرافات، ومدوا له يد العون لخلق فلسفة أوروبية، جمهوراً متنافراً اختلط حابله بنابله. فبينهم كان يوجد شباب أغنياء موفورو الثراء كأفلاطون والسبياديس، اللذان استساغا تحليله الساخر الهجاء للديمقراطية، وكان بينهم الاشتراكيون، كأنتيستينس، والذين أعجبوا بفقر الأستاذ اللامبالي، وجعلوا من هذا الفقر ديناً، وكان بينهم حتى فوضوي أو فوضويان، كأَريستبوس، الذي كان يطمح إلى عالم لن يكون فيه سادة أو عبيد، وحيث يكون جميع أهليه أحراراً كسقراط، وعلى صورة لا يشوبها غم ولا هم.

وكانت جميع القضايا، التي تستثير في يومنا هذا المجتمع البشري، وتزود مناقشات الشبيبة اللامتناهية بالمادة، قد استثارت أيضاً تلك العصبة من المفكرين والحكائين، الذين شعروا مع معلمهم، بأن الحياة بدون بحث أو جدل، لن تكون جديرة بالإنسان. فلقد كان لكل مدرسة من مدارس الفكر الاجتماعي ممثلها ولربما أصلها في تلك العصبة.

أما كيف كان يعيش المعلم، فهذا أمر من الصعب أن يعرف به أي إنسان. فهو لم يعمل أبداً، ولم يفكر بأمور الغد مطلقاً. ولقد كان يتناول طعامه، عندما كان تلامذته

يدعونه لتشريف موائدهم، ويجب أن يكون هؤلاء قد أحبوا رفقته وتعشقوها، وذلك لأنه كان يقدم كل دلالة على السعادة النفسانية.

ولم يكن يُقابل بمثل هذا الترحاب في منزله، فهو قد أهمل زوجته وأبناءه، وكان، من وجهة نظر كزانتبي. إنساناً خاملاً لا يصلح لأي شيء، عاد على عائلته بمقدار من سوء السمعة يزيد عما عاد عليها بالخبز. وكانت رغبة كزانتبي في الإكثار من الحديث تعادل رغبة سقراط فيه، ويبدو أن بعض المحاورات قد دارت بينهما، وقد أهمل أفلاطون تدوينها. ومع ذلك، فإنها هي أيضاً كانت تحبه، ولم يكن بمقدورها أن تراه، راضية، وهو يموت، وحتى بعد ثلاث عشرينات وعشر من السنين.

لماذا كان تلامذته يجلونه ويحترمونه على ذاك الشكل؟ لربما كان سبب ذلك يعود إلى كون سقراط رجلاً وفيلسوفاً أيضاً، فلقد أقدم على مجازفة محفوفة بالمخاطر الشديدة حينما أنقذ حياة السيبياديس في المعركة، وكان بمقدوره أن يحتسي الخمرة كجنتلمان. وبدون خوف، وبدون إفراط. ولكن لا شك، أن تلامذته أحبوا فيه تواضع حكمته. فهو لم يزعم بامتلاك الحكمة، بل قال بأنه يطلبها عاشقاً متعشقاً، لقد كان هاوي حكمة، وليس بمحترفها. ولقد قيل إن الأوراكل، في دلفي، قد صرحت، وبمفهوم طيب غير عادي، إن سقراط هو أعمق أهل اليونان حكمة، أما هو ففسر هذا القول على أنه استحسان للأدرية التي كانت منطلقاً لفلسفته، حيث قال: «هناك شيء واحد أعترف به، ألا وهو أنني لا أعترف بأي شيء». إن الفلسفة تبدأ حيثما يبدأ المرؤ بالشك، وخاصة الشك في أعز ما له من معتقدات، الشك في عقائده وبديهياته. فمن يعرف كيف أصبحت هذه المعتقدات العزيزة يقينيات لدينا، وما إذا لم تكن أمنية سرية قد أنجبت بهم استراقاً وخلسة، وكست الرغبة بكساء الفكر؟ فلن تكون هناك فلسفة حقيقية حتى يستدير الذهن ويفحص ذاته (Gnothi Seautou) «اعرف نفسك». هذا ما قاله سقراط.

وطبعاً كان هناك فلاسفة قبله، وكانوا رجالاً أقوياء كطاليس وهرقليط، ولواذعة كبارمنيديس وزينون الأيلي، ومتنبين كفيثاغور وأمبدوكليس، لكنهم كانوا في معظم فلسفاتهم فلاسفة فيزيائيين، لقد بحثوا عن الـ Physis أو طبيعة الأشياء الخارجية، عن قوانين العالم المادي القابل للقياس وعن جواهره، وسقراط علق على هذا قائلاً بأن هذا الأمر لحسن جداً، ولكن هناك، بالنسبة للفلاسفة، موضوعاً أهم، أهمية غير متناهية، من جميع هذه الأشجار والحجارة وحتى جميع تلك الكواكب والنجوم، هناك الذهن البشري. فمن هو الإنسان، وما الذي يستطيع أن يؤول إليه؟.

وهكذا انطلق سقراط يمعن النظر في النفس البشرية، ويحسر الأقنعة عن الفرضيات ويستجوب اليقينيات، فإذا سمع الناس يسرعون بالحديث عن العدالة، سألهم بهدوء؟ To Ti ما هي العدالة؟ وما الذي تعنونه بهذه الكلمات التجريدية الذهنية التي بها تبتون، على هذه الصورة، بيسر وسهولة، في قضايا الحياة والموت؟ وما الذي تعنونه بكلمات، شرف، وأخلاقية وفضيلة وحب الوطن؟ وما الذي تعنونه بكلمة ذاتك؟.

بمثل هذه الأسئلة الأخلاقية والسيكولوجية كان سقراط يحب التعامل. أما البعضَ الذين كابدوا هذا «المنهج السقراطي» وعانوا هذا المطلب لتقديم تعاريف دقيقة صحيحة وتفكير نقي صاف، فإنهم قد اعترضوا قائلين بأنه يطرح من الأسئلة أكثر مما يقدم من الأجوبة، وأنه يترك أذهان الناس أشد ارتباكاً وحيرة مما كانت عليهما من قبل. وبالرغم من ذلك فإن سقراط خلف للفسفة جوابين محددين تحديداً دقيقاً عن سؤالين من أصعب الأسئلة والقضايا. إنهما الجواب عما هو معنى الفضيلة؟ وعما تكون أفضل دولة؟ وليس هناك من موضوع يمكن أن يكون أشد أهمية من هذين بالنسبة لشبيبة أثينا من أبناء ذاك الجيل. فالسفسطائيون قد دمروا الإيمان، الذي عمر ذات مرة قلوب هذه الشبيبة، بآلهة الأولمب وآلهتها، وبالشريعة الأخلاقية التي اعتمدت، إلى حد كبير كذاك، في قبولها وتصديقها، على الخوف، الذي كان يملأ قلوب الناس، من أرباب لا تعد ولا تحصى وموجودة في كل مكان، ويبدو أنه لم يكن هناك من سبب يستوجب ألا يفعل المرء كما يشاء ويرغب، طالما أنه لا يتجاوز القانون في فعله. لقد أضعفت فردية منحلة مفككة الخلق الاثيني، حيث خلفت أخيراً المدينة فريسة سهلة للأسبراطيين أبناء التربية القاسية الصارمة.

أما فيما يتعلق بالدولة، فأي أمر يمكن أن يكون أشد سخرية وهزلاً من ديمقراطية تقودها الغوغاء وتركبها العاطفة، ومن حكومة منبثقة عن مجتمع نقاش، ومن اختيار عجول متسرع وعزل القواد العسكريين وإعدامهم، ومن هذا الانتخاب اللاانتخابي بترتيب أبجدي دوري لفلاحين وتجار سذج، أعضاء في المحكمة العليا في البلاد؟ وكيف يكون بالإمكان تطوير أخلاقية جديدة وطبيعية في أثينا، وكيف يمكن إنقاذ الدولة؟.

إن الجواب عن هذه الأسئلة هو الذي دفع بسقراط إلى براثن الموت وأحضان الخلود. فالمواطنون الأقدم سناً كانوا سيكرمونه لو أنه حاول استعادة الإيمان القديم بالآلهة المتعددة، ولو أنه قاد عصبته من النفوس المحررة إلى الهياكل والأيك المقدسة

وطلب إليهم تقديم القرابين ثانية إلى آلهة آبائهم، لكن سقراط أحس بأن هذا العمل سيكون بمثابة سياسة انتحارية لا أمل بها أو رجاء، وأنه بمثابة تقدم إلى الوراء، إلى أجواف القبور، وليس عبوراً فوقها».

لقد كان له إيمانه الديني الخاص، فلقد آمن بإله واحد، وأمَّل، وبأسلوب متواضع، بأن الموت لن يدمره تماماً[1]، ولكنه عرف بأن شريعة أخلاقية متينة دائمة لا يمكن تركيزها على لاهوت مشكوك في أمره إلى ذاك الحد. فإذا كان بمقدور المرء أن يشيد نظاماً لأخلاقية مستقلة استقلالاً مطلقاً عن العقيدة الدينية، وصحيحة بالنسبة للملحد صحتها بالنسبة للورع، فعندئذٍ يجوز للاواهيت أن تأتي وتذهب دون أن تفقد الإسمنت الأخلاقي الذي يجعل الأفراد ذوي الإرادة القوية المواطنين المسالمين في المجتمع.

فإذا كان الخير، مثلاً، يعني ذكاء، وكانت الفضيلة تعني حكمة، وإذا كان بمقدورهم تعليم الناس أن يروا مصالحهم الحقيقية بوضوح، وأن يروا بعيداً نتائج أفعالهم البعيدة، وأن ينقدوا وينسقوا رغباتهم من فوضى ناسخة للذات، إلى تناغم حردي قصدي مبدع. فهذا لربما يؤمن للإنسان المثقف السفسطائي الأخلاقية، التي تعتمد في الجاهل، على السنن الأدبية المكررة المرددة وعلى الرقابة الخارجية. ولربما تكون كل خطيئة خطأ أو ضلالاً، والرؤيا المتحيزة حماقة؟ فقد تكون للإنسان الذكي النوازع العنيفة الجلفة ذاتها، التي تكون للجاهل، ولكنه تأكيداً يستطيع السيطرة عليها بشكل أفضل من ذاك، وانزلاقه إلى تقليد الوحش أقل تكراراً منه. وإن في مجتمع يساس بذكاء. مجتمع يعيد إلى الفرد، في سلطات أوسع، أكثر مما أخذ منه، في حرية مقيدة. ستكمن فائدة كل أنسان في السلوك الاجتماعي المخلص والثابت على العهد، ولن تكون هناك من حاجة إلى أي شيء سوى النظرة الثاقبة لتأمين السلام والنظام والنية الطيبة.

ولكن إذا كانت الحكومة فوضى ومرفوضة عقلاً، وإذا كانت تحكم دون أن تساعد، وتأمر دون أن تقود. فكيف يكون بمقدورنا إقناع الفرد، في دولة كهذه، بإطاعة القوانين وبحصر التماس نفعه داخل دائرة الخير العام؟ ولا غرو أن ينتفض السبياديس ضد دولة تستريب في المقدرة ولا تثق بالأبلية، واحترامها للعدد أعمق من

---

(١) يورد فولتير قصة عن اثنين من أهل أثينا كانا يتحدثان عن سقراط، إذ قال أحدهم: «هذا هو الملحد الذي يقول بأن هناك إلهاً واحداً فقط» (القاموس الفلسفي).

احترامها للمعرفة وأشد. ولا عجب أن تكون هناك فوضى، حيث لا يكون فكر، والجمهور يتخذ قراراته بسرعة وجهالة، ليندم عندما تسنح الفرصة، وتسنح في الخراب والدمار.

أليست خزعبلة دنيئة خبيثة هي تلك القائلة بأن الأعداد المجردة تعطي حكمة؟ ألا نرى بصورة شاملة، أن الناس عندما ينتظمون جماهير يكونون أشد حماقة وعنفاً وقسوة مما يكونون وهم متفرقون متوحدون؟ وأليس من المخجل أن ينبغي على الناس أن يحكمهم الخطباء الذي يسترسلون في الطنين في خطبهم الطويلة، كالأواني النحاسية، التي عندما تُضرب، تستمر في رنينها حتى يضع أحدهم يده عليها؟».

ومن المؤكد أن إدارة الدولة هي أمر لا يستطيع الناس أن يكونوا، بالنسبة له، بالغي الذكاء جداً، إنها أمر يحتاج لفكر أرهف الأذهان وأشدها مضاءً، فكر لا تعترض سبيله عقبة أو حاجز. فكيف يمكن إنقاذ المجتمع، أو كيف يمكن للمجتمع أن يكون قوي الجانب، إذا لم يقده أعمق رجاله حكمة؟.

ولتحاول أن ترى بعين الخيال ردة فعل الحزب الشعبي في أثينا، على هذا الإنجيل الأرستقراطي، وفي زمن بدت الحرب على أنها تستوجب إخراس كل نقد، وفي وقت كانت الأقلية الغنية والمثقفة تتآمر لإضرام الثورة. ولتتأمل في أحاسيس آنيتوس، الزعيم الديمقراطي، الذي أمسى ابنه تلميذاً لسقراط، حيث انقلب على آلهة أبيه، وضحك في وجهه ساخراً. ألم يتنبأ أرستوفان تماماً بنتيجة كهذه، من الاستبدال الغار والحسن مظهراً للفضائل القديمة بالذكاء الفظ وغير الأنيس[1].

ومن ثم اندلعت نيران الثورة، وحارب الناس في صفوفها وضدها، حرباً مريرة حتى الموت. وعندما انتصرت الديمقراطية تقرر مصير سقراط وبت في أمره، إذ إنه كان القائد العقلاني للحزب الثائر، مهما بدا بالذات على أنه محب للأمن والسلام، فسقراط كان منبع الفلسفة الأرستقراطية المكروهة المقيتة، وسقراط كان مفسداً للشبيبة

(١) لقد سخر أرستوفان في «الغيوم» (٤٢٣ ق.م.) لاذع السخرية من سقراط ومن «متجر تفكيره» حيث كان المرء يتعلم فن البرهنة على كونه مصيباً، وهو مخطئ على كل حال، ففيدبيدس يضرب أباه بسبب أن أباه اعتاد على ضربه من قبل، فكل دين يجب أن يسدد. فالمسرحية الهجائية هذه تبدو على أن فيها من حسن الطوية ما يكفي: إذ أننا نشهد مراراً أرستوفان برفقة سقراط. فكلاهما قد اتفقا على السخرية من الديمقراطية، كما وأن أفلاطون امتدح مسرحية الغيوم لديونسيوس. ولكن لما كانت هذه المسرحية قد أخرجت قبل محاكمة سقراط بأربع وعشرين سنة، لذلك فمن غير الممكن أن تكون قد أسهمت كبير إسهام في دفع الفيلسوف إلى نهايته الفاجعة.

المخمورة بالجدل والنقاش. وهكذا قال آنيتوس ميليتوس «من الأفضل أن يموت سقراط».

وبقية القصة يعرف بها العالم بأسره، وذلك لأن أفلاطون قد دونها بنثر أروع بكثير من الشعر. ومن حقنا أن نقرأ لذواتنا تلك «المنافحة» أو الدفاع البسيط والشجاع (إن لم نقل بالأسطوري)، حيث أعلن فيه شهيد الفلسفة الأول، ونادى بحقوق الفكر الحر وضرورته، وارتفع بقيمته متسامياً بها إلى مستوى الدولة، ورفض أن يستجدي العفو من جمهور كان دوماً محطاً لاحتقاره. لقد كانوا يملكون السلطة للعفو عنه، لكن سقراط ترفع عن التقدم بطلب الاستئناف، لقد جاء هذا الأمر بمثابة تصديق فريد في نوعه لنظريات سقراط وتثبيت لها، فالقضاة ينبغي أن يرغبوا في إطلاق سراحه، بينما يضج الجمهور مصوتاً بالموافقة على إعدامه. أفلم ينكر سقراط الآلهة؟ والويل للإنسان الذي يعلم الناس بأسرع مما يكون بمقدور هؤلاء أن يتعلموا.

وهكذا حكموا عليه بشرب السم. وتوافد أصدقاؤه على السجن وعرضوا عليه فراراً سهلاً هيناً، فلقد رشوا جميع الموظفين الذين كانوا يقفون بينه وبين الحرية، لكنه رفض. فهو الآن قد بلغ السبعين من العمر (٣٩٩ ق.م) ولربما اعتقد بأن الأوان قد آن ليموت، وإنه لن يستطيع أبداً أن يجد ثانية فرصة ليموت فيها أوسع نفعاً من هذه. «فلتنبسط أساريركم»، بهذا خاطب أصدقاءه الحزانى، «ولتقولوا بأنكم تدفنون جسدي فقط»، وهنا يصف أفلاطون هذا المشهد بفقرة من أعظم فقرات الآداب العالمية ويقول:

وعندما تفوه بهذه الكلمات، هب منتصباً على قدميه، وسار إلى الحمّام مصطحباً كريستو، الذي طلب إلينا انتظاره، فانتظرنا ونحن نتحدث ونفكر بشدة حزننا، فسقراط كان لنا بمثابة أب سنفقده، وسنمضي بقية حياتنا أيتاماً... وها آنت ساعة المغيب تدنو، فأجل بالغ الطول من الزمن قد مر، وسقراط لا يزال في غرفة الحمام. إنه يخرج ويجلس إلينا ثانية... لكنه لم يتلفظ بالكثير من الكلام... إن السجان يدخل... ويقف إلى جانبه ويخاطبه قائلاً:

«إنني أمامك يا سقراط، يا أنبل وألطف وأفضل من جاء هذا المكان. لن أندد بالأحاسيس الغاضبة التي أبداها الرجال الآخرون، الذين انفجروا في وجهي ثائرين شاتمين عندما طلبت إليهم، خضوعاً مني للسلطات، أن يتجرعوا السم، والحق أنني لواثق من أنك لن تكون غاضباً مني، فالآخرون، ولست أنا، كما تعلم، هم السبب المجرم، فلتصحبك السلامة، ولتحاول أن تحتمل بيسر ما يجب أن يكون، فإنك

لتعرف بمهمتي» . . . وهنا انفجر السجان بالبكاء، فاستدار وخرج . . .

فتطلع إليه سقراط وقال :

«أشكر لك تمنياتك الطيبة، وسأفعل ما أشرت به» .

ثم التفت إلينا وقال :

«يا لهذا من إنسان فاتن ودود، فمنذ أن حللت السجن كان يأتي دائماً لزيارتي . . . والآن فلتروا كم هو كريم في حزنه عليَّ، ولكن يجب أن تنفذ ما قاله يا كريتو، فليأتوا بالكأس إذا كانوا قد أعدوا السم، وإذا لم يعدوه، فليعد الملازم بعضه» .

فأجاب كريتو :

إن الشمس لا تزال على قمم الهضاب، وهناك الكثيرون من الذين تناولوا الجرعة في وقت متأخر، كما وأنهم بعد أن أبلغوا بالقرار، تناولوا الطعام واحتسوا الخمرة، وانغمسوا في الملذات الحسية، فلا تستعجل، فهناك بعض من وقت .

فرد سقراط :

«نعم يا كريتو، فالناس الذين تتحدث عنهم كانوا مصيبين فيما فعلوه، فهم يعتقدون بأن التأخير سيعود عليهم بالكسب، لكنني أنا مصيب في عملي على هذا الشكل، وذلك لأنني لا أعتقد بأنني سأكسب أي شيء بتجرعي للسم في وقت متأخر قليلاً، فبهذا أكون أوفر وأنقذ حياة طواها الردى منذ حين، وليس بمقدوري إلا أن أضحك من نفسي إذا ما فعلت على ذلك الشكل، لذلك أرجو أن تفعل كما قلت، وأن لا ترفض طلبي .

وعندما سمع كريتو ما قاله سقراط أومأ إلى الخادم، فخرج الخادم وغاب بعض الوقت، ثم عاد برفقة السجان حاملاً كأس السم وهنا ابتدر سقراط الخادم قائلاً :

«وأنت يا صديقي الطيب، والخبير بمثل هذه الأمور، فلترشدني! كيف أبدأ؟» .

فأجاب الرجل :

«عليك فقط أن تمشي إلى أن تشعر بثقل ساقيك، ومن ثم فلتضطجع، والسم سيقوم بمفعوله» .

نطق الخادم بهذه الكلمات وهو يقدم الكأس إلى سقراط الذي تناولها منه بأرشق حركة وألطفها، ودون أقل رهبة أو خوف أو تبدل لون، محملقاً، كعادته، في الرجل بكل عينيه وسائلاً :

«ما رأيك في أن أقدم سكيبة[١] من هذه الكأس لأي إلـه؟»

فأجاب الرجل:

«إننا يا سقراط، نعد فقط ما نعتقد به كافياً.

فرد سقراط:

«لقد فهمت ما تعنيه، ومع ذلك فيجوز ويجب أن أصلي للآلهة طالباً لرحلتي من هذا العالم إلى العالم الآخر النجاح والتوفيق. وراجياً أن تستجيب لصلاتي هذه».

قال سقراط هذا وهو ممسك بالكأس ومدنيه من شفتيه، ثم تجرَّع ما فيه بأسارير منبسطة وباستعداد تام.

لقد كان معظمنا حتى تلك اللحظة قادراً على السيطرة على أحزانه، ولكن الآن، وعقب أن شاهدناه يتجرع السم، ورأيناه قد ابتلع الجرعة، لم نعد نطيق احتمالاً، ففاضت بالرغم مني، العبرات على وجنتي وأخذت أنشج باكياً، فسترت وجهي وأخذت أبكي على نفسي، لأنني لم أكن بالتأكيد أبكيه، إذ كنت أفكر بالمصيبة التي نزلت بي في فقداني لرفيق كهذا. ولم أكن أنا البادىء بالبكاء وذلك لأن كريتو، عندما رأى نفسه عاجزاً عن حبس دموعه، هبَّ واقفاً وانتحى جانباً، فتبعته، وفي هذه اللحظة، انفجر أبولودورس، الذي كان يبكي طيلة الوقت، ينتحب ويعول بصوت عال جعلنا جميعاً جبناء رعاديد، وكان سقراط وحده هو الذي احتفظ بهدوئه وقال:

«ما هذا العويل؟ لقد أبعدت النساء خاصة كي لا يزعجن، بهذا الأسلوب، وذلك لأنني قد سمعت أنه ينبغي على الإنسان أن يموت بسلام، إذن فلتصمتوا، ولتكونوا من الصابرين».

عندما سمعنا ما قاله، خجلنا من نفوسنا وحبسنا دمعنا، وأخذنا نزرع المكان جيئة وذهاباً حتى سمعناه يقول بأن ساقيه أخذتا تخونانه، وهنا اضطجع على ظهره وفقاً للتوجيهات، وبدأ الرجل، الذي قدم إليه السم، يتفحص بين حين وآخر، قدمي سقراط وساقيه، وبعد هنيهة، ضغط على قدمه ضغطاً شديداً وسأله عما إذا كان يشعر بضغطه، فأجاب سقراط نافياً، فانطلق الرجل يضغط على ساقه صعوداً فصعوداً، ثم أرانا بأنه قد أمسى بارداً متيبساً ثم تحسس سقراط ساقه وقال:

---

(١) السكيبة: خمرة تراق على الأرض تكريماً لإله.

«عندما يبلغ السم القلب، عندئذ تكون النهاية».

أخذ يشعر بالمزيد من البرد حول أصل الفخذ، وذلك عندما حسر الغطاء عن وجهه (إذ إنه كان قد دثر كامل جسده بدثار) وقال، وهذه كانت آخر كلماته:

إنني يا كريتو مدين بديك لأسكليبيوس[١]، هلا تذكرت سداده؟

فأجاب كريتو:

ـ الدين سيدفع، هل هنالك من شيء آخر؟

لكنه لم يتلق جواباً عن هذا السؤال، لكننا سمعنا حركة، أثناء دقيقة أو دقيقتين، فحسر الخادم الغطاء عنه، فألفيناه جاحظ العينين، فأطبق كريتو عينيه وفمه.

على هذه الصورة كانت نهاية صديقنا الذي يجوز لي أن أدعوه، بحق، أنه أوسع كل من عرفت حكمة وعدلاً وفضلاً.

تحضير أفلاطون

كان التقاء أفلاطون بسقراط نقطة تحول في حياة الأول. فلقد نشأ أفلاطون في محيط من حياة مريحة ولربما ثرية، وكان فتى وسيماً متعافياً قوياً، ويقال بأنه دعي بأفلاطون لأنه كان عريض المنكبين، ولقد برّز كجندي، وكسب جائزتين في الألعاب «الأستمية». والفلاسفة غير مؤهلين ليشبوا من صبا كهذا. لكن نفس أفلاطون الذكية وجدت غبطة جديدة في «لعبة» سقراط الجدلية، فلقد كان يشهد، مغتبطاً مسروراً، معلمه يقمىء العقائد ويثلم المزاعم بأسئلته الدقيقة المرهفة، فأخذ أفلاطون يمارس هذه الرياضة، كما سبق أن مارس ذاك النوع الأخشن من المصارعة، وجاءت ممارسته للجدل بإشراف تلك النعرة (ذبابة الخيل) المسنة الهرمة، (كما كان يدعو سقراط نفسه).

ولقد عبر من الجدل المجرد إلى التحليل المعتني الحذر والمناقشة الخصبة المثمرة. وأمسى عاشقاً حمساً غيوراً للحكمة ومعلمه. إذ إنه اعتاد على أن يردد قائلاً: «أشكر الله لأنني ولدت يونانياً ولم أولد بربرياً، وحراً لا عبداً، وذكراً لا أنثى، ولكن أشكره قبل كل شيء لأنني ولدت في عصر سقراط».

كان أفلاطون في الثامنة والعشرين من عمره، عندما توفي المعلم، وقد تركت

---

(١) إله الشفاء

هذه النهاية الفاجعة لحياة هادئة، طابعها على كل مجلى من مجالي تفكير التلميذ، فملأت صدره بسخرية كتلك من الديمقراطية، وكراهية شديدة للغوغاء، شدة بالكاد أن يؤهله لمثلها نسبه وتربيته الأرستقراطيين، وجعلته يعزم عزماً لا ينثني أو يلين على تدمير الديمقراطية واستبدالها بحكم أوسع الناس حكمة وفضلاً، وأمسى شغله الشاغل في الحياة أن يجد الوسيلة التي تيسر اكتشاف أحكم الناس وأفضلهم، وتمكن من إقناعهم بأن يحكموا.

وفي أثناء ذلك كانت جهودهم الرامية لإنقاذ سقراط، قد جعلته مداراً لشكوك الزعماء الديمقراطيين وموضعاً لارتيابهم، فألح عليه أصدقاؤه بالنصح قائلين بأن أثينا لم تعد مكاناً آمناً له، وإنها لفترة كريمة ومطلوبة، كي يقوم بمشاهدة العالم والاطلاع على أحواله.

وهكذا غادر أفلاطون عام ٣٩٩ ق. م. أثينا وانطلق في رحلته إلى العالم، أما إلى أين ذهب وأي بلد زار، فهذا أمر لا نستطيع قوله بثقة ويقين، فهناك حرب مرحة تدور بين الثقاة حول كل منعطف من منعطفات طريق رحلته. ويبدو أنه جاء مصر أولاً، وصُدم نوعاً ما لسماعه طبقة الكهنة، التي كانت تحكم ذاك البلد، تصف بلاد اليونان بأنها دولة لا تزال تحبو في مهد الطفولة، وإنها لا تزال بدون تقاليد مستقرة أو ثقافة عميقة، ولذلك لم يحن الأوان للواذعة النيل الهرميين هؤلاء، أن يأخذوها على محمل من الجد. ولكن ليس هناك من شيء يعلمنا كما تعلمنا الصدمة. فذكرى هذه الطبقة المثقفة، التي تحكم، نظرياً، شعباً زراعياً هادئاً مسالماً، بقيت حية في فكر أفلاطون، ولعبت دورها في كتابته لطوباه. ومن هناك أبحر إلى صقلية فإيطاليا. وهنا انضم لفترة من الزمن إلى مدرسة أو مذهب أوجده فيثاغور العظيم، ومرة أخرى انطبع ذهنه الحساس بذكرى جماعة قليلة العدد، تفرغت للعلم والحكم، وعاشت حياة بسيطة بالرغم من أنها كانت تمسك بمقاليد السلطة.

أمضى أفلاطون اثنتي عشر عاماً سائحاً جوالاً يرتشف رضاب الحكمة من كل مصدر ومنبع، ويجلس في كل مزار ويتذوق كل ملة أو مذهب، والبعض يقول بأنه ذهب إلى منطقة اليهودية حيث قولبته لمدة من الزمن، تقاليد الأنبياء الاشتراكيين تقريباً، وبأنه قد وجد طريقه حتى إلى ضفاف الغانج حيث تعلم تأملات الهندوس الصوفية. . . وعلى كل حال، لسنا من كل هذا بواثقين.

عاد إلى أثينا، عام ٣٨٧ ق. م. وهو في الأربعين من عمره، وقد انضجته شعوب متنوعة مختلفة، وحكمة عديد البلاد والبلدان. وقد فقد القليل من حماسة

الشبيبة الفوار، لكنه كسب مطلاً على الفكر، حيث بدا له منه كل حد أقصى، كنصف حقيقة، وتم منه توليف المجالي العديدة لكل قضية إلى عدالة توزيعية بالنسبة لكل وُجَيْه من وجيهات الحقيقة. لقد كان ذا معرفة وفن، فللمرة الأولى نرى هنا الفيلسوف والشاعر يعيشان في نفس واحدة، وقد أبدع لنفسه أسلوباً للتعبير يُمكن كلاً من الجمال والحقيقة من أن يجدا فيه مكاناً وقوة، إنه الحوار. وعلى ما اعتقد بأنه لم يسبق للفلسفة أن تردت برداء جميل رائع على مثل هذه الصورة، لكنني لواثق، من أنها لم تعرف من ذاك الحين حتى اليوم مثل ذاك الرداء. فهذا الأسلوب، حتى في الترجمة، يشرق ويتلألأ، ويقفز وينط ويفور متدفقاً. ويقول شيللي، وهذا أحد عشاقه:

«إن أفلاطون يعرض علينا الاتحاد النادر بين المنطق المستغلق الماهر وبين حماسة الشعر «الباثينية» وقد صهرتهما روعة أدواره وتناغمها فأحالتهما إلى تيار جارف من انطباعات موسيقية تُسرع قُدماً بالإقناع، كما هي الحال في مجرى حياة لاهثة الأنفاس. وليس بأمر دون مغزى كون الفيلسوف الشاب قد بدأ حياته الفكرية ككاتب للدراما.

إن الصعوبة في فهم أفلاطون تكمن تماماً في هذا االمزيج الُمسكر من الفلسفة والشعر، من العلم والفن، وليس بمقدورنا أن نعرف دائماً بأي طبع من حوار يتحدث المؤلف، ولا بأي شكل، ولا ما إذا كان لكلماته معنى حرفي أم معنى مجازي، وما إذا كان هازلاً فيما يقوله أم جاداً. فتعشقه للهزل والسخرية والأسطورة يقذف بنا، في بعض الأحيان، إلى دوامة من الحيرة والحبوط، وباستطاعتنا تقريباً أن نقول عنه، بأنه لم يعلم سوى بأمثال.

فبروتاغوروس لديه يسأل:

هل ينبغي لي، بوصفي شخصاً أكبر سناً، ان أتحدث إليكم، بوصفكم أصغر سناً، بالأمثال أو بالأساطير، فهذه الحوارات قد كتبها أفلاطون كي يقرأها جمهور عصره، كما يقولون. فهي بأسلوبها التحادثي، وبحربها الحية بالبراهين من زائدة وناقضة، وتطورها التدريجي وتكرارها العديد لكل حجة هامة، قد جري تكييفها بصورة جلية واضحة (مع أنها قد تبدو غامضة لنا اليوم)، لتوائم فهم الإنسان، الذي يتوجب عليه أن يتذوق الحكمة ككمالية عارضة، وحيث يرغمه قصر أجل الحياة على القراءة كذاك الذي يقرأ وهو يعدو راكضاً. لذلك يجب أن نكون مُعدِّين لنجد في هذه المحاورات الكثير من التلعاب والمجاز، فالكثير منها مبهم وغير واضح، ما عدا لأولئك العلماء المطلعين على التفاصيل الدقيقة لعصر أفلاطون، والكثير الذي قد يبدو

اليوم منفصماً وغير مترابط، من الجائز أنه كان توابل ونكهة جعلت وجبة فكر ثقيلة قابلة للهضم، لدى أذهان لم تعتد على الطعام الفلسفي.

ولنعترف أيضاً، بأنه كانت لأفلاطون الوفرة الكافية من الصفات التي استقبحها واستنكرها. فهو يندد بالشعراء وأساطيرهم، وينطلق إلى إضافة شاعر آخر إلى عددهم والمئات إلى أساطيرهم. وهو يشكو من الكهنة، (الذين يتجولون واعظين محذرين من الجحيم، وعارضين الخلاص منها لقاء ثمن الجمهورية)، بينما أنه هو بالذات كاهن ولاهوتي وواعظ، وما فوق الأخلاقي، إنه سافونارولا، يستنكر الفن ويندد به ويدعو الغرور والباطل إلى النار. إنه يعترف، كشكسبير «بأن المقارنات كثيرة المزاالق، (السوفسطائي، ص ٢٣١)، لكنه ينزلق من مقارنة إلى أخرى فأخرى، وهو يدين السفسطائيين بأنهم مجادلون يتاجرون بالكلام ويعتمدون لغوه وحشوه، لكنه هو بالذات لا يقصر في بتر المنطق وتقطيع أوصاله كأنه محول. «وفاجي» يحاكيه متهكماً ساخراً إذ يقول:

«إن الكل الكامل أكبر من الجزء أليس كذلك؟ بالطبع. وأليس الجزء هو أصغر من الكل الكامل؟ نعم. . لذلك فمن الواضح أن ينبغي على الفيلسوف أن يحكم الدولة أليس كذلك؟ ما هذا القول؟ إنه لجلي واضح، فلنستعده مرة أخرى».

لكن ما أوردناه آنفاً هو أسوأ أمر نستطيع أن نقوله عنه، فالحوارات تبقى أحد كنوز عالمنا التي لا تقدر بثمن، وأفضلها الجمهورية وهي مبحث كامل بذاته، جعل أفلاطون كتاباً، فهنا، في الجمهورية، سنجد ميتافيزياءه ولاهوته وأخلاقه الوضعية، وعلم نفسه وعلم تربيته، وسياسته ونظريته في الفن. وهنا سنجد قضايا تفوح منها رائحة العصرية ولها مذاق معاصر، سنجد الشيوعية والاشتراكية، الحركة النسائية وتحديد النسل وتحسينه، وستطالعنا قضيتا نيتشه، الأخلاق والارستقراطية، وقضيتا روسو، العودة إلى الطبيعة، والتربية الانعتاقية، وقضية بيرغسون، الابتداع الحيوي، والتحليل النفساني لفرويد. كل شيء موجود هنا. إن الجمهورية لوليمة سخية تولم للنخبة، ويولمها مضيف جواد كريم. وإمرسون يقول: «إن أفلاطون هو الفلسفة، والفلسفة هي أفلاطون» ومن ثم يكافىء الجمهورية بالكلمات التي قالها عمر في القرآن، إذ يقول:

«فلتحرقوا المكتبات، فقيمتها جميعاً توجد في هذا الكتاب».

فهيا ندرس الجمهورية!

القضية الأخلاقية

يجري البحث هنا في منزل كيغالوس، وهذا أرستقراطي ثري، وتضم مجموعة المتحاورين غلاكون وإدمانتوس، شقيقي أفلاطون، كما وتضم أيضاً ثراثيماخوس، وهذا سفسطائي فظ عبوس، قابل للاستثارة بسرعة. وهنا يبادر سقراط الذي ينطبق في الحوار بلسان أفلاطون، سائلاً كيغالوس:

ـ ما الذي تعتبره أعظم بركة، أو نعمة جنيتها من الثروة؟

فيجيب كيغالوس بأن الثروة هي نعمة بالنسبة إليه، وخاصة لأنها تمكنه من أن يكون جواداً مستقيماً وعادلاً. وهنا يسأله سقراط، وفقاً لعادته الماكرة، عما يعنيه تماماً بكلمة عدالة، وبهذا يطلق سراح كلاب الحرب الفلسفية. وذلك لأنه لا يوجد هناك من أمر محفوف بالمصاعب، على ذاك الشكل، كالتعريف، كما وليس هناك من امتحان على تلك الحال من القسوة وتمرين للصفاء الذهني والمهارة مثله. ويجد سقراط من السهل عليه أن يدمر تعريفاً بعد آخر من التعاريف التي تقدم إليه، ويتابع سقراط ناسجاً على هذا المنوال إلى أن ينفجر، أخيراً ثراثيماخوس، الذي كان أقل من الآخرين صبراً، صارخاً هداراً: «أية حماقة قد ركبتك يا سقراط؟ وأنتم أيها الآخرون ماذا دهاكم لتترامو على أقدام بعضكم بعضاً بهذه الطريقة البليدة الغبية؟ إنني أقول بأنكم إذا أردتم أن تعرفوا ما هي العدالة، فيتوجب عليك يا سقراط أن تجيب لا أن تسأل، وأن لا تفاخر بنفسك بدحضك لأقوال الآخرين. . . وذلك لأن هناك الكثيرين الذين بمقدورهم أن يسألوا، لكنهم يكونون عاجزين عن الإجابة».

لكن سقراط لم يرتعب، فاسترسل يسأل أكثر مما يجيب، وبعد هنيهة من مجانبة ووخز، استثار ثراثيماخوس القليل الحيطة، وورطه في تقديم تعريف إذ إن السفسطائي الغاضب صاح قائلاً:

«إذن فلتسمعوا، إنني أجاهر بأن القوة هي الحق، وبأن العدالة هي مصلحة الأقوى. . . وإن الأشكال المختلفة من الحكومات، وسواء كانت ديمقراطية أو أرستقراطية أو أتوقراطية، تشترع القوانين، وكل واحدة من هذه تستهدف من وراء التشريع، تأمين مصالحها؛ وهذه القوانين التي اشترعتها على تلك الصورة لتخذ مصالحها، تقدمها إلى رعاياها «كعدالة» وتعاقب، «كظلم» أي امرىء يتجاوزها. . . وإنني أتحدث عن «الظلم» بمعنى واسع، وبإمكانكم أن تروا ما أعنيه بأوضح صورة،

في الأتوقراطية، التي تغتصب بالتدليس والقوة، أملاك الآخرين، واغتصابها هذا لا يكون بالقطاعي بل بالجملة. والآن فعندما يقوم أحد الناس ويصادر أموال المواطنين ويجعل منهم عبيداً، فبدلاً من أن ينعت باللص المختلس المدلس، نرى الجميع يصفونه بالسعيد والمبارك، لأن الظلم مُعاب ومذموم، بسبب أن أولئك الذين يذمونه يخافون من معاناته، ولا يذمونه بسبب من ضمير حي قد يكون لهم، ويتحسس بأنهم هم بأنفسهم يقترفون المظالم».

وهذا القول يمثل طبعاً، النظرية، التي يربطها عصرنا هذا، بصورة صحيحة، باسم نيتشه: «الحق أقول لكم بأنني ضحكت مراراً كثيرة من أولئك الضعفاء الذين اعتقدوا بأنهم أخيار، بسبب أن لهم براثن واهنة ضعيفة»[١]. ولقد عبر شترنر عن هذه الفكرة تعبيراً وجيزاً حينما قال: «إن حفنة من القوة لأفضل من حقيبة مليئة بالحق». ولربما لا توجد في تاريخ الفلسفة بأكمله صياغة لهذه النظرية أفضل من صياغة أفلاطون لها في حوار آخر، «جورجياس» حيث يقوم السفسطائي كاليكلس بالتشهير بالأخلاق، ويعتبرها على أنها بدعة الضعفاء، لإبطال قوة القوي. «إنهم يوزعون المدح والقدح وفقاً لما تقتضيه مصالحهم الخاصة، وهم يقولون بأن الغبن، (عدم الاستقامة)، لأمر مخجل ومعيب، وهم يعنون بالغبن، الرغبة في أن يمتلكوا أكثر مما يملك جيرانهم، ونظراً لأنهم يعلمون بدونيتهم الخاصة، لذلك فإنهم سيكونون فقط جد مسرورين للحصول على المساواة... ولكن إذا كان يوجد هناك رجل له من القوة مقدار كاف (وهنا يدخل السوبرمان المترجم)، فعندئذٍ سينفض عنه كل هذا ويخالفه وينجو منه، وسيدوس بقدمه كل صيغنا وتعاويذنا وأسحارنا وقوانيننا، هذه الخطيئة في حق الطبيعة... إن ذاك الذي يرغب في حياة صحيحة ينبغي عليه أن يسمح لرغباته بأن تقوى وتشتد إلى أقصى حد ممكن، ولكن عندما تبلغ رغباته أشد ما تطيقه من مبلغ، فيتوجب عليه أن يعضدها بالشجاعة والذكاء كي يشبع كل ما له من توق وشوق، وهذا هو ما أؤكد على أنه عدالة طبيعية ونبالة. ولكن الكثيرين لا يستطيعون أن يقوموا بمثل هذا الأمر، ولذلك فهم يلومون أشخاصاً كأولئك، وذلك لأنهم خجلون من عجزهم الذي يرغبون في ستره وإخفائه... وهم يستعبدون الطبائع الأنبل، ويمتدحون العدالة، فقط لأنهم جبناء رعاديد».

إن هذه العدالة ليست أخلاقاً للرجال، بل إنها أخلاق الخدم والسعاة (Oude Gar

(١) هكذا تكلم زرادشت.

(Andros All' Andrapodou Tinos، إنها أخلاق العبيد، وليست أخلاق الأبطال، وإن فضيلتي الرجل الصحيحتين، هما الشجاعة والذكاء.

ولربما كانت هذه «اللاأخلاقية» القاسية، تعكس صورة تطور الاستعمار في السياسة الخارجية لدولة أثينا، وعلاجها العديم من كل رحمة للدول التي كانت دونها قوة. لقد قال بيركليس في خطبة ابتدعها له توسيديدس ما يلي:

«إن امبراطوريتكم ترتكز على قوتكم أكثر من ارتكازها على نوايا رعاياكم الطيبة» ويورد المؤرخ نفسه قولاً لمبعوث أثينا إلى ميلوس كي يقنعه بالانضمام إلى قومه في حربهم ضد أسبرطة:

«إنك لتعلم بأن الحق، كما هي حال العالم، هو أمر يتعلق فقط بالمتساوين في القوة، فالأقوياء يفعلون ما يستطيعون والضعفاء يعانون ما يجب معاناته». وهنا تطالعنا القضية الأساسية للأخلاق الوضعية، ولغز نظرية السلوك الأخلاقي. ما هي العدالة؟ هل ينبغي علينا أن ننشد البر والإقساط، أو أن نطلب القوة؟ وهل من الأفضل أن نكون أخياراً أو أقوياء؟.

كيف يقابل سقراط، أي أفلاطون، تحدي هذه النظرية؟.

إنه بادىء ذي بدء، لا يقابله إطلاقاً، فهو يشير إلى أن العدالة هي علاقة بين الأفراد، تعتمد على التنظيم الاجتماعي، وإنها نتيجة لذلك، يمكن دراستها كجزء من تركيب المجتمع، بشكل أفضل من دراستها كصفة من صفات السلوك الشخصي. وهو يقترح قائلاً: بأنه إذا استطعنا تصوير دولة عادلة، فعندئذٍ سنكون في مركز أفضل لوصف الفرد العادل.

وأفلاطون يعذر نفسه عن هذا الانحراف والزيغ، مبرراً ذلك بقوله بأننا، حين فحص بصر المرء، نجعله يقرأ أولاً حروفاً كبيرة، ومن ثم نطلب إليه قراءة حروف أصغر من تلك، وهكذا ينطلق محاجاً بقوله بأن تحليل العدالة على نطاق واسع، لهو أسهل علينا من تحليلها على نطاق ضيق يتمثل في سلوك الفرد. لكن علينا ألا نُخدع، فالحقيقة هي أن المعلم يرفأ كتابين معاً، ويستخدم التعليل كخط للالتحام. فهو لا يرغب فقط في بحث قضايا الأخلاقية الشخصية، بل أيضاً في بحث قضايا إعادة البناء الاجتماعي والسياسي. فطوباه هي في ردنه، وهو عازم على إخراجها، ومن السهل علينا أن نغفر له، وذلك لأن الزيغ يشكل لب كتابه وقيمته.

القضية السياسية

يقول أفلاطون بأن العدالة كانت ستكون أمراً أبسط، لو أن الناس كانوا بسطاء، ولو كانت الشيوعية الفوضوية تفي بالمرام. وهنا يطلق، لبرهة من الزمن، لخياله العنان قائلاً:

«أولاً لنتأمل فيما ستكونه طريقتهم في الحياة... ألن ينتجوا الحنطة والنبيذ والثياب والأحذية، ويبنوا المنازل لأنفسهم؟ وعندما يجعلون من المساكن مأواهم، فسيعملون في الصيف بصورة مشتركة، وهم عراة حفاة، لكنهم في الشتاء سيكونون مرتدين الثياب منتعلين الأحذية على أحسن حال، وسيقتاتون على الشعير والقمح، خابزين القمح وعاجنين الطحين، وصانعين الحلوى الشهية والأرغفة، وهذه سيقدمونها على حصيرة من القصب، أو على أوراق شجر نظيفة، وسيضطجعون على فرش من الزرنب أو أماليد الآس وسيولمون وأطفالهم الولائم، محتسين الخمرة التي خمروها بأنفسهم، مطوقين رؤوسهم بالأكاليل، مسبحين بحمد الآلهة، عائشين في مجتمع عذب، حريصين على ألا يزيد عدد أفراد عائلاتهم عن وسائل عيشهم وأسبابه، وذلك لأنهم سيحسبون للفقر أو الحرب حساباً... وبالطبع ستكون لديهم مقبلات، ملح وزيتون وجبن وبصل وملفوف، أو أعشاب بلاد أخرى، تصلح للغلي، وسنقدم لهم حلوى من التين والقطاني والفاصوليا وحب الآس والبندق الذي سيحمصونه على النار، وسيحتسون الخمرة باعتدال. ووفقاً لحمية كهذه سيعيشون آمنين مطمئنين، عمراً مديداً ويخلفون لأولادهم من بعدهم حياة شبيهة بحياتهم».

ولنلاحظ هنا تلك الإشارة العابرة إلى التحكم بعدد السكان، (بواسطة الوأد تخميناً)، وإلى التغذية النباتية وإلى «العودة إلى الطبيعة»، وإلى البساطة البدائية التي تصورها الأسطورة العبرانية في جنة عدن. ولكل هذا جرس صوت ديوجين «الكلبي» الذي، كما يدل عليه نعته، قد اعتقد بأنه «من الواجب علينا أن نعود لنعيش مع الحيوانات، فهي جد دمثة ومطمئنة، ومنطوية على نفسها»، ونحن نكاد، لبرهة، أن نصنف أفلاطون مع سان سيمون وفورييه ووليم موريس وتولستوي. ولكن في أفلاطون من الارتيابة أكثر قليلاً مما في هؤلاء الناس ذوي المعتقد اللطيف الأنيس، وهو يعبر بهدوء إلى السؤال السائل: ما هو السبب الذي جعل جنة بسيطة كهذه، كما وصفها، لا تعرف أبداً طريقها إلى التحقق؟ وما الذي يجعل هذه الطوبات لا تبلغ أبداً الخارطة وتتجسد عليها؟.

إن أفلاطون يجيب قائلاً: ذلك بسبب الطمع والرفاه. فالناس لا يقتنعون بالحياة البسيطة، فهم مكتنزون طموحون متنافسون غيارى، وهم سرعان ما يتعبون مما يملكون ويكتئبون مما لا يملكون. وهم نادراً ما يرغبون في أي شيء إلا إذا كان يخص الآخرين. والنتيجة تكون عدوان جماعة من الناس على أرض جماعة أخرى، وتنافس الجماعات على ثروات الأرض، ومن ثم الحرب.

وتتطور التجارة والمالية وتدخلان تقاسيم طبقية جديدة. «إن أية مدينة عادية هي بالفعل مدينتان، فالأولى هي مدينة الفقراء، والثانية هي مدينة الأغنياء، وكل واحدة من هاتين هي في حالة حرب مع الأخرى، ويوجد في كل تقسيم تقاسيم أصغر. وإنك لتقترف خطأً كبيراً إذا ما عالجت هذه التقاسيم كدول منفردة». وهنا تنشأ برجوازية تجارية، يطمح أبناؤها إلى المراكز الاجتماعية من خلال الثروة والإسراف الواضح: «إنهم سينفقون مبالغ طائلة على زوجاتهم».

وينشأ عن هذه التباديل، التي تطرأ على توزيع الثروة، تباديل سياسية: فلما كانت ثروة التاجر تفوق ثروة المالك الزراعي، لذلك تفسح الارستقراطية الطريق أمام الأليغاركية المالية. وهنا يحكم التجار الأثرياء والمصرفيون الدولة. وعندئذٍ تحل محل الحنكة السياسية المتمثلة في تنسيق القوى الاجتماعية واتساقها وتوافقها والنماء، أقول تحل السياسة، التي تكون استراتيجية حزب واشتهاءً شهاءً لمكاسب المنصب وغنائمه.

إن كل شكل من أشكال الحكومة يؤول إلى الاندثار نتيجة لإفراط مبدأه الأساسي وغلوه، فالأرستقراطية تدمر ذاتها بتحديدها تحديداً ضيقاً للدائرة التي تكون السلطة محصورة فيها، والأليغاركية تهدم نفسها بالزحف المتهور نحو الثراء السريع.

وفي كلتا الحالين تكون النتيجة هي الثورة، وعندما تندلع نيران الثورة، تبدو على أنها ناجمة عن أسباب بسيطة ونزوات تافهة، لكن مع أنها قد تنشب عن حوادث غيز ذات بال، لكنها النتيجة المترسبة من أخطاء متجمعة خطيرة، فعندما تضعف أمراض مهملة الجسد، فإن أقل تعريض له ينزل به داءً وبيلاً.

«وهنا تحل الديمقراطية ويهزم الفقراء خصومهم، فيذبحون البعض منهم وينفون البقية، ويعطون الناس سهماً مقسطاً من الحرية والسلطة».

ولكن حتى الديمقراطية تدمر ذاتها بالمغالاة في الديمقراطية. فمبدأها الأساسي هو المساواة في الحق وفي المنصب وفي تقرير السياسة العامة. وهذا المبدأ يبدو، للوهلة الأولى، على أنه تدبير بهيج مبهج، لكنه يصبح مبدأً مدمراً بسبب أن الناس

ليسوا مسلحين بالثقافة تسليحاً سديداً، كي يختاروا أفضل الحكام وأحكم السبل والمسالك. «أما بالنسبة للشعب، فهذا لا يملك فهماً، إنه يردد دائماً ما يبهج حكامه أن يقولوه له» (بروتاغوراس)، وأن تجعل الشعب يقبل أو يرفض نظرية، فما عليك سوى امتداحها أو السخرية منها في مسرحية شعبية، (وهذا قول يمثل لا شك ضربة يسددها أفلاطون لأرستوفان حيث هاجمت مهازله المسرحية تقريباً كل فكرة جديدة).

إن حكم الغوغاء، لبحر هائج مائج بالنسبة لسفينة الدولة كي تمخر عبابه، فكل ريح من خطاب تستثير مياهه وتنحرف بالسفينة عن اتجاهها. وتكون نتيجة ديمقراطية كهذه الطغيان أو الأُوتوقراطية، فالجمهور يحب متملقيه وهو جائع للعسل» على شكل يمكن أخيراً أضرى الناس شهوة وأشد المتملقين مكراً ودهاءً وأضعفهم ضميراً، والمسمي نفسه «بحامي الشعب»، من الارتفاع إلى السلطة العليا. (ولنتأمل في تاريخ روما).

وكلما كان أفلاطون يزداد إمعاناً في هذا الأمر، كان يزداد دهشة وعجباً من أن يتركوا لنزوات الدهماء وسذاجتها اختيار الموظفين السياسيين، وذلك كي لا نقول بأن يتركوا هذا الاختيار للأولئك الستراتيجيين السيء السمعة وخدم الثروات، والذي يشدون بالخيوط الأوليغاركية من خلف المسرح الديمقراطي. ونحن نرى أفلاطون يشكو ويتبرم قائلاً: بينما أننا في أمور أبسط من تلك، . مثل صناعة الأحذية، نفكر أول ما نفكر بأن حذّاءً مدرباً تدريباً خاصاً هو وحده الذي يفي بالغرض، لكننا في السياسة نزعم بأن أي إنسان يعرف بكيفية الحصول على أصوات الناخبين، يكون عليماً بكيفية إدارة مدينة أو دولة. وعندما نكون مرضى، فإننا نستدعي طبيباً متمرساً، تكون شهادته العلمية بمثابة ضمان لإعداد خاص، ومقدرة تقنية، لكننا لا نستدعي طبيباً جميلاً، أو أفصح الأطباء بلاغة ولساناً، إذن، فعندما تكون الدولة بأسرها مريضة، ألا ينبغي علينا أن نبحث عن خدمة وإرشاد أوسع الناس حكمة وفضلاً؟ فابتداع نهج يسد الطريق أمام العجز، وأمام عدم الأهلية إلى المناصب، ولاختيار وإعداد أفضل الناس للحكم من أجل الصالح العام، هذا النهج هو قضية الفلسفة السياسية.

القضية السيكولوجية

ولكن وراء هذه القضايا السياسية تكمن طبيعة الإنسان، ولكي نفهم السياسة، يتوجب علينا، لسوء الحظ، أن نفهم علم النفس، «فالإنسان حاله، كحال الدولة» «والحكومات تتباين تباين طبائع الناس، . . . والدول تصنع من الطبائع البشرية التي

تكون فيها»، فالدولة هي ما هي عليه، لأن المواطنين هم ما هم عليه. لذلك علينا ألا نترقب أن تكون لنا دول أفضل، حتى يكون لدينا ناس أفضل، وحتى يحين أوان مثل أولئك الناس، فإن جميع التبدلات ستخلف وراءها الشيء الجوهري غير متغير أو متبدل. «يا للناس من قوم فاتنين! . . . إنهم دائماً يداوون ويزيدون ويعقدون فوضاهم واختلال أنظمتهم، متوهمين بأن عقاراً سرياً ما ينصحهم أحدهم بتجربته، سيشفيهم، لكن حالهم لا تتحسن أبداً، بل تنحدر من سيء إلى أسوأ. . . أليست فائدتهم كفائدة المسرحية، فهم يجربون يدهم في التشريع، متوهمين بأنهم سيضعون، عن طريق الإصلاحات، نهاية لعدم استقامة الجنس البشري ورذالاته غير عالمين، أنهم، فعلاً وواقعاً، بأنهم يقطعون رؤوس الأفعة هدرة؟» Hydra.

فلنتفحص، لبرهة من الزمن، المادة البشرية، التي يتوجب على الفلسفة السياسية أن تتعامل معها وتعالجها.

يقول أفلاطون، بأن السلوك البشري يتدفق من منابع رئيسية ثلاثة: إنها الرغبة والعاطفة والمعرفة. والرغبة والشهية والدوافع والغريزة، هذه جميعاً هي واحدة. والعاطفة والروح والطموح والشجاعة. هذه جميعاً هي واحدة، والمعرفة والفكر والذهن والعقل، هذه جميعاً هي واحدة أيضاً. وتتخذ الرغبة من الأصلاب مركزاً لها، وهي منبع متفجر بالطاقة، وهذه طاقة جنسية، بصورة رئيسية. أما العاطفة فمركزها هو القلب، إنها في دفق الدم وقوته، إنها الطنين العضوي للخبرة والرغبة. والمعرفة مركزها أو مقامها في الرأس، إنها عين الرغبة أو بصرها، وبمقدورها أن تصبح رباناً للنفس وقائداً لها.

وهذه القدرات والصفات هي جميعاً في جميع الناس، لكنها تكون فيهم على درجات مختلفة. فهناك البعض الذين يكونون تجسيداً للرغبة، إنهم نفوس قلقة مستجمعة مكتسبة، غارقة في الاستطلاعات المادية والخصومات، تتحرق اشتهاءً للترف والمظهر، وتعتبر دائماً مكاسبها لا طائل تحتها حين مقارنتها لها بأهدافها المتقهقرة أبداً. وهذه النفوس هي الرجال الذين يسيطرون على الصناعة ويحتكرونها. ولكن هناك الآخرين من الناس، واالذين يكونون هياكل للشعور والشجاعة، والذين لا يهتمون، بما يحاربون مقدار اهتمامهم «بالنصر» من «أجل ذاته ولذاته»، وهؤلاء يكونون منافحين عنيدين أكثر من كونهم مستجمعين مكتسبين، فاعتزازهم يكمن في السلطة أكثر من كمونه في الملكية، وغبطتهم توجد في ساح المعركة، أكثر من وجودها في السوق. وهؤلاء هم الرجال الذين يخلقون جيوش العالم وأساطيله

البحرية. وأخيراً هناك القلة من الناس، الذين يجدون غبطتهم في التأمل والفهم، والذي يهجرون كلاً من السوق وساح المعركة، كي يفقدوا ذواتهم في الصفاء الهادىء للفكر المتوحد، وهؤلاء تكون إرادتهم نوراً أكثر من كونها ناراً، ويكون مرفأهم الحقيقة لا القوة أو السلطان: هؤلاء الرجال هم رجال الحكمة، الذي ينتحون جانباً، ولا يستعملهم العالم.

ولما كان الفعل الفردي الفعال، يدل على تلك الرغبة، علماً بأن حرارة العاطفة قد صعدتها تصعيداً، لذلك فإن المعرفة ترشده وتقوده، وهكذا فإن القوى الصناعية في الدولة الكاملة تنتج لكنها لن تحكم، كما وإن القوات المسلحة ستحمي ولكنها لن تحكم أيضاً، أما قوى المعرفة والعلم والفلسفة، فستكون محمية ومغذية، وهي التي ستحكم. فالشعب، بدون قيادة المعرفة وتوجيهها، يكون جمهرة بدون نظام، كالرغبات في أحوال من الفوضى، والشعب يحتاج إلى إرشاد الفلسفة وتوجيهها حاجة الرغائب إلى نور المعرفة وتنويرها. والدمار ينزل بالقوم، عندما يصبح التجار، الذين ارتفعت الثروة بقلوبهم، حكاماً، أو عندما يستخدم القائد العسكري جيشه لإقامة دكتاتورية عسكرية. والمنتج يُعطي أفضل ما لديه في الحقل الاقتصادي، والمحارب في المعركة، ولكن كلاهما يقدمان أسوأ ما عندهم في المنصب السياسي، فعلى أيديهما الخشنة الغليظة، تُغرق السياسةُ الحكنةَ السياسية، وذلك لأن الحكنة السياسية هي علم وفن، ويجب أن يكون المرء قد عاش من أجلها وأُعد إعداداً طويلاً لها. والملك الفيلسوف وحده هو جدير وصالح لقيادة شعب، وإلى أن يصبح الفلاسفة ملوكاً، أو إلى أن يكون لملوك هذا العالم وأمرائه روح الفلسفة وقوتها، وإلى أن تلتقي الحكمة والقيادة السياسية وتجتمعان في الإنسان الواحد ذاته، . . . فإن المدن لن تبل من المرض وكذلك الجنس البشري. هذا هو حجر العقد لقنطرة فكر أفلاطون.

الحل السيكولوجي

حسناً، ما الذي يتوجب، إذن، علينا عمله؟

يتوجب علينا أن نبدأ بإرسال جميع سكان المدينة الذين يتجاوزون العاشرة من العمر إلى الريف، وأن نضع أيدينا على الأطفال، الذين سيكونون، على هذا الشكل، في مأمن من عادات والديهم». فليس بمقدورنا أن نبني الطوبى بفتيان أفسدتهم الأمثلة التي ضربها ويضربها لهم كبارهم سلوكاً. وعلينا أن نبدأ، وإلى أقصى حد نستطيعه، بلوح نظيف من الأردواز. ومن الممكن تماماً أن يوفر لنا أحد الحكام النيرين القوة

للإنطلاق من بداية كهذه، في جزء من مملكته أو في مستعمرة تابعة له. (وقد وفر أحد الحكام هذا الأمر كما سنرى فيما بعد). وعلى كل حال، يجب علينا أن نعطي، منذ فاتحة البداية، كل طفل المساواة في الفرصة التعليمية أو التربوية، فليس هناك من أحد يستطيع أن يقول لنا من أين سيشع نور الموهبة أو العبقرية، لذلك يجب علينا أن نبحث عنه، بصورة مخلصة وغير متحيزة، في كل مكان، وفي كل مرتبة وجنس. والتربية الشاملة ستكون المنعطف الأول من طريقنا.

ولمدة السنوات العشر الأولى من العمر، يجب أن تكون التربية تربية جسدية بصورة رئيسية، ويجب أن يكون لكل مدرسة معهد رياضي وملعب، وسيكون اللعب والرياضة، هما كل ما يتضمنه منهاج الدرس، وفي هذا العقد الأول من السنين سنخزن من الصحة مقداراً كذاك الذي سيجعل جميع الأدوية والعقاقير الطبية غير ضرورية، «فإن تكن مساعدة الدواء أمراً مستوجباً، فمرده إلى حياة الترهل والكسل والترف، حيث ملأ الناس، كالبرك والأحواض، أنفسهم بالمياه والرياح... الانتفاخ الغازي والزكام، أليس هذا الأمر معيباً مخجلاً؟

ومن الجائز لنا القول، بأن نسق دوائنا، إنما يربي الأمراض، كي يمد بأجلها بدلاً من أن يشفيها. لكن هذا هو بطلان الأغنياء الكسالى وسخافتهم». فعندما يلم المرض بنجار فإنه يطلب من الطبيب دواء خشناً وسريعاً. يطلب مقيئاً أو مسهلاً أو ميسماً أو سكيناً. وإذا قال له أحدهم بأن عليه أن يسلك مجرى من العلاجات، وأن يعصب رأسه ويقمطه، وكل ما شابه هذا الأمر، فعندئذ يجيب فوراً بأن ليس لديه الوقت ليكون مريضاً، وإنه لا يرى نفعاً في حياة يمضيها في علاج مرضه، وترغمه على إهمال حرفته المألوفة، وهكذا يودع طبيبه وداعاً لا لقاء بعده، ويستأنف علاجاً اعتاد عليه، وحينئذ إما سيشفى من مرضه ويقوم بحرفته، أو أنه سيموت وينتهي من الحياة، إذا ما خانته بنيته».

وليس في طاقتنا أن يكون لنا شعب من المرضى والمشوهين، فالطوبى يجب أن تبدأ بجسد الإنسان.

ولكن الرياضة والألعاب الرياضية وحدها ستجعل الإنسان ذا جانب واحد إلى حد بعيد. «فكيف نستطيع أن نجد طبيعة لطيفة دمثة تختزن شجاعة عظيمة أيضاً؟وذلك لأن هاتين تبدوان متناقضتين وغير مترابطتين».

ونحن لا نريد شعباً أبناؤه من المصارعين لنيل الجوائز، ورافعي الأثقال، لربما

أن الموسيقى ستحل قضيتنا: فالنفس تتعلم، من خلال الموسيقى، التناغم والإيقاع، وتكتسب حتى فطرة العدالة، وذلك لأنه هل بمقدور ذاك الذي يكون مفطوراً على التناغم، أن يكون أبداً ظالماً غير عادل؟ أليس من الغلوكون الموسيقى جبارة حقاً، بسبب أن الإيقاع والتناغم، يجدان طريقهما إلى مكامن النفس السرية، حاملين بالرشاقة في حركتيهما، وجاعلين النفس رشيقة حلوة الشمائل؟ (بروتاغوراس).

إن الموسيقى تصهر الخلق، ولذلك تسهم في تقرير النتائج الاجتماعية والسياسية. «ويقول لنا دامون وإنني أصدق تماماً ما يقوله وهو أن الألحان عندما تتبدل، فعندئذ تتبدل معها قوانين الدولة الأساسية»[1].

إن الموسيقى فاخرة نفيسة، لا فقط بسبب أنها تدمث الشعور والخلق، بل أيضاً بسبب كونها تحفظ الصحة وتعيدها. فهناك بعض الأمراض التي يمكن علاجها فقط من خلال الذهن (شرميدس): وعلى هذا الشكل عالج الكاهن الكوريبناتي النساء المصابات بالهستيريا، بموسيقى مزمار وحشية كانت تستثيرهن ليرقصن ويرقصن حتى يسقطن على الأرض منهوكات القوى، وينمن، وعندما يستيقظن، يكن قد شفين من مرضهن. فمناهج كهذه تلمس وتسكِّن منابع الفكر البشري اللاواعية، وفي هذه الطبقات السفلى من السلوك والشعور، تضرب العبقرية بجذورها.

ولا يوجد أي إنسان يبلغ حدساً صحيحاً وملهماً وهو واع، بل بالأحرى عندما يصفد النوم قوى الفكر أو يغلها المرض أو العته، فالنبي أو العبقري هو مماثل للمجنون وشبيه له (فيدروس).

وينقل أفلاطون إلى المبادرة المذهلة «للتحليل النفساني». ويقول محاجاً بأن سيكولوجيانا السياسة مرتبكة جائزة، وذلك لأننا لم ندرس درساً كافياً شهوات الإنسان المختلفة وغرائزه فالأحلام قد تعطينا خيطاً من نور نسترشد به لمعرفة الجبلات المكارة والأشد مخاتلة وتغريراً.

«وتأكيداً، إن اللذائذ غير الضرورية والغرائز قضي بأنها غير مشروعة، ويبدو أن كل إنسان يمتلكها، لكنها في بعض الناس تكون مخضوعة لرقابة القانون والعقل وضبطهما، وتكون الرغائب الأفضل هي المتغلبة عليها، وهي إما تكون مكبوتة كلياً، أو تكون مخفضة قوة وعدداً، بينما تكون هذه الرغائب في البعض الآخر من الناس أشد

---

(١) ويقول: دانيال أوكنيل: دعوني أكتب أغاني الشعب، وأنا لن أهتم بعدئذ، بمن يشرع له القوانين.

وأقوى وأوفر عدداً. وإنني أعني، بصورة خاصة، تلك الرغائب، التي تكون مستيقظة عندما تكون القوة العاقلة والمروضة والحاكمة (الرقيب) في الشخصية، تغط في نومها، وهنا ينتفض الحيوان الوحشي، المتخم باللحم والشراب، في طبيعتنا، وينطلق متجولاً وهو عار، ويلتهم ما يشاء ويرغب، ولا توجد أية حماقة يدركها العقل، أو جريمة مهما كانت بشعة مخزية وغير طبيعية. ولا يستثنى من ذلك سفاح القربى أو قتل الأقربين (عقدة أو ديب). لم تقترفها طبيعة كهذه... ولكن عندما يكون نبض المرء صحياً ومعتدلاً ويرقد إلى النوم بارداً وعاقلاً... ولا يكون قد أطعم شهواته بالكثير الكثير، ولا بالقليل القليل، بل قدم لها من القوت ما يكفي لتنويمها... فعندئذ يمسي أقل الناس تعرضاً ليكون ميداناً لرؤى وهمية وغير مشروعة... وهناك في جميعنا، وحتى في الناس الأخيار منا، طبيعة حيوانية وحشية غافية، تظهر وتستيقظ حين النوم».

إن الموسيقى والوزن، يعطيان النفس والجسد رقة وصحة، ولكن أيضاً المزيد فالمزيد من الموسيقى خطرٌ كالمزيد المزيد من الرياضة. فإن يكن المرء مجرد رياضي، هو أن يكون متوحشاً، وإن يكن موسيقياً فقط، هو بمثابة أن يكون مصهوراً ومصقولاً ما وراء ما هو خير. لذلك يتوجب علينا أن نجمع بين الاثنتين، وبعد أن يتجاوز الفتى السادسة عشرة من عمره يجب عليه أن يتخلى عن ممارسة الموسيقى الفردية، علماً بأن الغناء الجوقي، كالألعاب الشعبية، يرافق المرء طيلة حياته. ويجب ألا تكون الموسيقى موسيقى مجردة، بل يجب استعمالها لتزويد المحتويات غير الشهية أحياناً، تزويد محتويات الرياضيات والتاريخ والعلم، بالأشكال الجذابة الجميلة، ولا يوجد هناك أي سبب يستوجبنا ألا نصقل هذه الدراسات الصعبة شعراً ونجملها أغنية للفتيان. وحتى حينذاك يتوجب علينا ألا نرغم ذهناً غير مريد على هذه الدراسات إرغاماً، فالروح المتحررة يجب أن تسود وتسيطر داخل حدود معينة.

«يجب علينا أن نقدم عناصر التربية والتعليم إلى الذهن في سن الطفولة، ولكن يجب ألا يرافق هذا التقديم أي إرغام، وذلك لأن الإنسان الحر ينبغي أن يكون حراً أيضاً في اكتساب المعرفة. فالمعرفة المكتسبة عن طريق الإرغام لا تلقى لها في الذهن مكاناً راسخاً، لذلك لا تعمدوا إلى الإرغام، بل بالأحرى فلتجعلوا التعليم المبكر نوعاً من تفكهة وتسلية، وهذا سيمكنكم، بصورة أفضل، من اكتشاف ميل الطفل الطبيعي».

وبعقول تنمو طليقة حرة على هذا الشكل، وبأجساد أمدتها الرياضة وحياة الهواء الطلق من كل نوع، بالقوة ستكون لدولتنا المثالية قاعدة نفسانية وجسدية راسخة متينة، وفيها متسع لكل إمكانية ولكل تطور. ولكن يتوجب علينا أن نقدم قاعدة أخلاقية

أيضاً، فأعضاء الرعية يجب أن يشكلوا وحدة، وعليهم أن يتعلموا بأن الواحد منهم هو عضو من الآخر، وإنهم يدينون لبعضهم بعضاً بظرف ولطف والتزامات معينة. والآن، لما كان الناس، بطبيعتهم، مكتنزين غيارى محبين للحرب شهوانيين، فكيف سنقنعهم بسلوك السلوك الحسن؟ هل نقنعهم بهراوة الشرطي الكلية الوجود؟ إنها لطريقة وحشية باهظة الثمن ومثيرة. هناك طريق أفضل، وهذه تتمثل في تثبيت الحاجات الأخلاقية للرعية بسلطة خارقة للطبيعة. يجب أن يكون لنا دين.

ويؤمن أفلاطون بأن الشعب لا يمكن أن يكون قوياً ما لم يؤمن بالله، وإن قوة كونية مجردة، أو علة أولى، أو الابتداع الحيوي، والتي لا تكون شخصاً، وبالكاد يكون بمقدورها أن تبعث أملاً، أو توحي بالعبادة أو القربان، فإنها لا تستطيع أن تقدم العزاء للقلوب الحزينة المتعبة ولا الشجاعة للنفوس المجندة للحرب. لكن إلـهاً حياً يستطيع أن يفعل كل هذا، ويستطيع أن يحرك أو يرعب الإنسان الفردي الملتمس نفعه الشخصي، ويدفع به إلى بعض من اعتدال في طمعه، وبعض من سيطرة على انفعاله أو هيامه. وأكثر من ذلك، إذا أضيف إلى الإيمان بالله الإيمان بالخلود الشخصي: فالأمل بحياة أخرى يزودنا بالشجاعة لملاقاة موتنا، أو احتمال موت الأعزاء على قلوبنا، ونحن نحمل ضعف السلام إذا قاتلنا بإيمان. ومن المسلم به بأننا لا نستطيع أن نبرهن على أي من الإيمانين، وأن الله، قد يكون في نهاية المطاف، المثال الأعلى المجسد لحبنا وأملنا، وأن النفس هي كموسيقى القيثارة، تموت مع الأداة التي أعطتها: ولكن مع ذلك وبالتأكيد، (هكذا يسترسل أفلاطون في حواره كباسكال)، إن الإيمان لن يلحق بنا أي ضرر، بل إنه سيعود علينا وعلى أطفالنا بخير عميم، وذلك لأنه من المحتمل أن نعاني من أطفالنا المتاعب إذا أخذنا على أنفسنا أن نشرح لأذهانهم البسيطة ونبرر لهم كل شيء وسنصادف زماناً عصيباً بصورة خاصة عندما يبلغون العشرين من العمر، ويواجهون الاستقصاء والامتحان الأولين لما قد تعلموه طيلة سنهم من التعليم المتكافيء. وهنا يحل زمن تعشيب لا يرحم أو يلين، إنه العزل الأكبر كما يجوز لنا أن نسميه.

ولن يكون الامتحان بعد الآن امتحاناً أكاديمياً، بل سيكون عملياً ونظرياً أيضاً. «وستكون هناك أعمال شاقة وآلام ومنازعات قد أعدت لهم».

وستتاح الفرصة لكل نوع من الآبلية أن يُظهر ذاته، وكل نوع من الغباء سيُطارد ويُدفع به إلى النور.

وأولئك الذين يسقطون فاشلين سيخصصون لأعمال الشعب الاقتصادية،

وسيكونون رجال أعمال وكتبة وعمال مصانع وفلاحين. وسيكون الامتحان منزهاً عن كل تحيز وهوى شخصي، كما أن الفرصة المحتكرة ومحاباة الأقرباء لن تقررا ما إذا كان المرء سيمسى فلاحاً أو فيلسوفاً، فالانتقاء سيكون ديمقراطياً أكثر من الديمقراطية ذاتها.

أما أولئك الذين ينجحون في هذا الامتحان فسيتابعون، لمدة عشرة أعوام أخرى، التعلم والتدرب جسداً وعقلاً وخلقاً، ومن ثم سيجابهون امتحاناً ثانياً، وسيكون هذا الامتحان أقسى بشديد من الأول، وأولئك الذين يفشلون فيه سيصبحون مساعدين، أو مساعدين تنفيذيين وضباطاً في الدولة.

والآن، وفي هذين العزلين الضخمين تماماً، نحتاج إلى كل وسيلة من إقناع لنجعل المعزولين يقبلون بمصيرهم بدماثة وسلام، وذلك لأنه ما الذي سيمنع تلك الأكثرية الضخمة غير المنتقاة في الامتحان الأول، وهذه المجموعة الثانية من المعزولين، والتي هي دون الأولى عدداً، لكنها أشد منها عنفواناً وقوة، أقول ما الذي سيمنع هاتين المجموعتين من حمل السلاح وتحطيم طاوبانا وجعلها أثراً بعد عين؟ وما الذين سيمنعها حينئذٍ من إقامة عالم هناك، حيث تكون السلطة ثانية للعدد المجرد أو القوة العارية، وحيث ستقوم ثانية الديمقراطية الكاذبة المزورة بتمثيل ملهاتها المريضة؟ da capo ed nauseam. وهنا سيكون في الدين والإيمان خلاصنا: فسنقول لهؤلاء الشباب، بأن القسمين اللذين يضمانكم هما قسمة الله، وقسمته لا ترد أو تنقض، وإن كل ما في مآقيكم من دمع لن يمحو كلمة واحدة مما كتب عليكم، وسنقص عليهم أسطورة المعادن قائلين:

«أيها المواطنون، إنكم أخوة، ومع ذلك فإن الله قد برأكم متباينين، فلبعضكم القدرة على الحكم، وهؤلاء قد برأهم من ذهب، ولذا يتربعون في أعلى مرتبة من مراتب الشرف، وغيرهم قد خلقهم من فضة كي يكونوا مساعدين، والآخرين، الذين قدر لهم أن يكونوا فلاحين وعمالاً، قد برأهم من نحاس وحديد، وهذه الأنواع ستحفظ، بصورة عامة، في الأطفال. ولكن لما كنتم من العائلة الأصلية ذاتها، فإن الوالدين الذهبيين سينجبان أحياناً بابن فضي، أو أن الوالدين الفضيين سيخلفان ابناً ذهبياً. وإن الله يأمر معلناً. . . إنه إذا كان نجل الوالدين الذهبيين أو الفضيين مزيجاً من نحاس وحديد، فعندئذٍ تستوجب الطبيعة تبديل المراتب، ويجب ألا تكون عين الحاكم رحيمة شفيقة على ولده لأنه يتوجب عليه أن يهبط في السلم، ويصبح فلاحاً أو صانعاً، كما أنه قد يوجد تماماً آخرون قد يقفزون من طبقة العمال إلى مرتبة الشرف ويصبحون

حماة ومساعدين، وذلك لأن هناك أُوراكل يقول بأنه عندما يقوم إنسان بريء من نحاس أو حديد بحماية الدولة، فعندئذٍ ستندثر الدولة وتدمر تدميراً».

ولربما، سيكون بإمكاننا بواسطة هذه «الأسطورة الملكية» أن نؤمن، بصورة حسنة، الموافقة على ترويج مخططنا.

ولكن ماذا ستكون حال البقية السعيدة، التي تمتطي متن هذه الأمواج المتتالية من الانتقاء؟.

فهم قد تعلموا الفلسفة. ولقد بلغوا الآن الثلاثين من العمر، وإنه لن يكون من الحكمة أن نسمح لهم «بتذوق النور العزيز بصورة مبكرة جداً، . . . وذلك لأن الشباب، عندما تطول، بادىء ذي بدء، أفواههم مذاق الفلسفة، فإنهم يحاجون ويجادلون من أجل التسلية والتفكهة، وهم دائماً يناقضون ويدحضون، شأنهم شأن جراء الكلاب، التي تجد سرورها في تمزيق وجر كل ما يقترب منها».

إن هذه الغبطة العزيزة، الفلسفة، تعني، بصورة رئيسية، شيئين: أن نفكر بنقاء ووضوح، وهذا الأمر هو الميتافيزياء، وأن نحكم بحكمة، وهذه هي السياسة. إذن فإنه يتوجب أولاً على نخبتنا الفتية أن تفكر بجلاء ونقاء، ولهذا الغرض، سيدرسون نظرية الفِكَر.

ولكن نظرية الفكر المشهورة هذه، التي نمقها خيال أفلاطون وشعره وأحاطها بالغموض، هي متاهة مثبطة للعزم بالنسبة للطالب الحديث، ويجب أن تكون قد كانت امتحاناً آخر صعباً وقاسياً لمن نجوا من الغربلات العديدة. ففكرة أحد الأشياء قد تكون الفكرة العامة للطبقة التي تنتمي إليها هذه الفكرة (فالفكرة عن حنا أو دك أو هاري، هي أنه إنسان)، أو أنها قد تكون القانون أو القوانين التي وفقها يفعل الشيء وينشط، (ففكرة حنا قد تكون إخضاع كل سلوكه «للقوانين الطبيعية»)، أو تكون الغرض الكامل والمثل الأعلى اللذين قد يتطور نحوهما الشيء أو طبقته، (فالفكرة عن حنا هي كون حنا مواطناً في الرعية الطوباوية). ومن المحتمل جداً أن تكون الفكرة هي هاتان الفكرتان، أي القانون والمثل الأعلى. فوراء الظاهرات والحوادث التي تلقى حواسنا، توجد تعاميم وانتساقيات التطور وتوجيهاته وانتظاماته التي لا يدركها الإحساس، بل يدركها العقل والفكر. وهاتان الفكرتان، القوانين والمثل العليا، هما أكثر دواماً. ولذلك هما حقيقيتان واقعيتان شرطة. من الأشياء الخاصة المدركة حساً، والتي من خلالها ندرك تينك الفكرتين ونستدل عليهما:

فالإنسان أجله من الدوام هو أطول من أجل توما أو دك أو هاري، فهذه الدائرة تولد من حركة قلمي، وتموت تحت ممحاتي، ولكن المعنى العام للدائرة يبقى أبداً. وهذه الشجرة تنتصب واقفة، وتلك تسقط، ولكن القوانين التي تقرر سقوط الأجسام ومتى وكيف تسقط، هي قوانين دون بداية، ولن تكون لها أبداً نهاية. فهناك، كما قد يقول سبينوزا الدمث اللطيف، عالم من الأشياء يدركه الحس، وعالم من القوانين يستدل عليه الفكر، فنحن لا نرى قانون التربيع العكسي، لكنه قائم وموجود وفي كل مكان، وقد وجد قبل أن يبدأ أي شيء، وسيبقى عندما يمسي عالم جميع الأشياء أسطورة تروى.

وقد يطالعنا هنا جسر، والحس يدرك الإسمنت المسلح والحديد حتى مئة مليون من الأطنان، ولكن الرياضي يرى بعين العقل التكييف الجريء والظريف الرقيق، لكن هذه الكتلة من المواد بالنسبة لقوانين الميكانيكا والرياضيات والهندسة، هذه القوانين التي وفقاً لها يجب على جميع الجسور الجيدة الممدودة أن تُمد، وإذا كان الرياضي شاعراً أيضاً، فإنه سيرى هذه القوانين ترفع الجسر وتسنده، وإذا انتهكت حرمة هذه القوانين، فإن الجسر سينهار ويسقط في النهر من تحته، والقوانين هي الله الذي يرفع الجسر ويسنده براحة يده. وأرسطو يلمح إلى شيء من هذا عندما يقول بأن أفلاطون كان يعني بفِكره ما عناه فيثاغور «بأرقامه» عندما كرز معلماً بأن هذا العالم هو عالم من الأرقام، (قاصداً، تخميناً، أن العالم تحكمه الانتظامات والرسوخات الرياضية). ويقول لنا بلوتارك، إن الله، وفقاً لمفهوم أفلاطون، يهندس دائماً، أو وفقاً لصياغة سبينوزا للفكرة، ذاتها، إن الله وقوانين البناء الكونية والفاعلية: هما الحقيقة الواقعية الواحدة ذاتها. لذلك فإن الرياضيات هي بالنسبة لأفلاطون، كما بالنسبة لبرتراند رسل، المقدمة الضرورية اللازمة للفلسفة، وهي أسمى شكل لها. ولقد كتب أفلاطون، وبأسلوب دانتي، فوق باب أكاديميته الكلمات التالية:

«لا تسمحوا لأي جاهل بالهندسة بالدخول»[1].

وبدون هذه الفِكَر. هذه التعاميم والانتساقيات والمثل العليا. سيبدون العالم لنا، كما يجب أن يبدو لعيني طفل تفتحتا لأول مرة على العالم، كتلة من شذرات غير مصنفة ولا معنى لها بالنسبة للإحساس، وذلك لأن الأشياء تعطي معنى بواسطة

---

(١) يستطيع القارىء أن يعود إلى كتاب د.ج. ريتشي عن أفلاطون، وخاصة ص ٤٩ و ٥٨، لمعرفة المزيد عن نظرية فكر أفلاطون.

تصنيفها وتعميمها وإيجاد قوانين كينوناتها وأغراض فاعليتها وأهدافها، أو أن العالم بدون فِكَر سيكون عرمة من عناوين سقطت صدفة من الكاتالوج، مقارنة لها بالعناوين ذاتها المصنفة بنظام وفقاً لمراتبها وسياقاتها وأغراضها، إنه سيكون كالظلال في الكهف، مقارنة لها بالحقائق الواقعية المغمورة بضوء الشمس، حيث بدونها تتمدد تلك الظلال الوهمية الغرارة داخلاً.

لذلك فإن جوهر التعليم العال هو البحث عن الفِكَر: البحث عن التعاميم وقوانين النتيجة ومثل التطور العليا، فوراء الأشياء يجب أن نكتشف علاقتها ومعناها، حالها وقانون فاعليتها، والوظيفة والمثل الأعلى الذي تخدمه أو ترسمه إجمالاً، ويجب أن نصنف وننسق خبرة حسناً في حدود القانون، والأبله يختلف عن عقل قيصر فقط لافتقاره إلى هذا.

وبعد خمس سنوات من التدرب على النظرية الغامضة المكنونة، نظرية الفِكَر هذه، هذا الفن في إدراك الأشكال ذات المغزى والنتائج السببية والجهديات الكمونية المثالية، وسط حمأة الإحساس ومغامرته، بعد خمس سنوات من التدرب على تطبيق هذا المبدأ على سلوك الإنسان ومسلك الدول، بعد هذا الإعداد الطويل المبتدىء بالطفولة والممتد إلى الصبا فنضوج سن الخامسة والثلاثين، عندئذٍ هل يكون هذا المحصول الكامل كمالاً، مستعداً أكيداً لارتداء الأرجوان الملكي وللتربع في أعلى وظائف الحياة العامة؟ وتأكيداً هل أصبح هؤلاء في نهاية المطاف، ملوك الفيلسوف، الذين عليهم أن يحكموا ويحرروا الجنس البشري؟.

من المؤسف أنهم لم يمسوا بعد، فثقافتهم وتربيتهم لم تنته، فهذه الثقافة، بعد كل شيء، كانت ثقافة نظرية في جوهرها وفحواها، فهناك شيء آخر مطلوب ومرغوب فيه. فلندع هؤلاء الدكاترة ينحدرون من ذرى الفلسفة إلى كهف عالم الناس والأشياء، فالتعاميم والتجاريد لا قيمة لها إلا إذا امتحنها هذا العالم الصلب الجامد، ولندع تلامذتنا يدخلون العالم دون أن نبدي لهم عطفاً أو نقدم عوناً، فينبغي أن ينافسوا رجال الأعمال، ويزاحموا الفرديين الجشعين الغلاظ الرقاب، ويباروا أشداء العضل، والماكرين الدهاة من الناس، ففي سوق الكدح والجهاد هذا سيتعلمون من كتاب الحياة بالذات، فأصابعهم ستدمى وعظام قصباتهم ستخدش على حقائق العالم الواقعية الغشيم، وعليهم أن يكتسبوا خبزهم وزبدتهم بعرق جباههم. وهذا الامتحان الأشد قسوة، يجب أن يستمر، دون هوادة أو لين، طيلة خمسة عشر عاماً. والبعض من محصولنا الكامل هذا سيتهاوى تحت الضغط، وستغرقه هذه الموجة العاتية الأخيرة من

العزل. أما أولئك الناجون، البالغون من العمر خمسيناً، والمكسوة أجسادهم بالندبات، والذين جز احتكاك لا يرحم بالحياة، غرورهم المدرسي، والمسلحون بكل الحكمة التي يمكن للتقاليد والخبرة والثقافة والنزاع أن تتعاون لتعطيها. هؤلاء أخيراً ينبغي، آلياً، أن يصبحوا حكام الدولة.

الحل السياسي

إن الديمقراطية، آلياً، وبدون أي رياء أو مداهنة، تعني المساواة الكاملة في الفرصة، وخاصة في فرصة التربية والتعليم، ولا تعني تداول كل من توما ودك وهاري للمناصب العامة، وسيكون لكل واحد فرصة متساوية والآخر، كي يجعل نفسه جديراً وأهلاً لمهام الإدارة المعقدة، ولكن فقط أولئك الذين برهنوا على طبعهم (أو على معدنهم، كما تقول الأسطورة)، وخرجوا من جميع الامتحانات بإشارات المهارة، سيكونون أهلاً للحكم. ولن يتم اختيار أصحاب المناصب عن طريق التصويت، ولا بواسطة العصبات السرية التي تشد الخيوط غير المنظورة للتظاهر بالديمقراطية وادعائها، بل سيكون ذاك الاختيار نتيجة لآبليتهم الخاصة، كما جرت البرهنة عليها في الديمقراطية الأساسية لعنصر تسود المساواة بين أفراده. كما وأنه لن يسمح لأي امرىء بأن يشغل منصباً بدون تدريب خاص ومعين، ولن يسمح له بأن يشغل منصباً أرقى، إلا بعد أن يكون قد قام بمهام منصبه الأدنى من ذاك بصورة مرضية.

هل هذه هي الأرستقراطية؟ حسناً علينا ألا نرتعب من هذه الكلمة، وذلك إذا كانت الحقيقة الواقعية، التي تدل عليها وتشير إليها، حقيقة خيرة. فالكلمات بالنسبة للحكماء من الناس هي بمثابة شبابيك المصاريف، إذ إنها دون أية قيمة خاصة بذواتها، فالكلمات هي دراهم فقط للأغبياء والساسة. ونحن نريد أن يحكمنا أفضل الناس، وهذا هو ما تعنيه الأرستقراطية، ألم نصبُ ونتلهف شوقاً ونبتهل، ككارليل، لله كي يحكمنا أفضل الناس؟ ولكن لقد تعودنا على أن نفكر بالأرستقراطية، على أنها وراثية. ولنقلها جهاراً نهاراً، ولنلاحظ بعناية وحذر، بأن هذه الارستقراطية الأفلاطونية، ليست أرستقراطية من هذا النوع الوراثي، وحري بالمرء أن يدعوها بالأرستقراطية الديمقراطية. وذلك لأن الناس بدلاً من أن ينتخبوا بعماء أهون الشرين اللذين تعرضهما عليهما العصبات المرشحة، سيكونون هنا بذواتهم، وكل واحد منهم، مرشحاً، وستتوفر لهم هنا فرصة المساواة في الانتخاب الثقافي أو التعليمي، للمناصب العامة. فهنا لا توجد طبقة، ولا وراثة منصب أو امتياز، ولن يكون هناك

أي انتقاص أو عقبة في طريق موهبة وُلدت معدمة فقيرة، فابن الحاكم يبدأ على المستوى الواحد ذاته، ويلاقي المعاملة والفرصة ذاتيهما اللتين يلاقيهما ابن ماسح الأحذية، فإذا تبين أن نجل الحاكم أبله أحمق، فعندئذٍ سيسقط في الامتحان الأول، وإذا كان ابن ماسح الأحذية موهوباً وذا آبلية، فعندئذٍ ستكون الطريق ممهدة أمامه ليمسي قيماً على الدولة وولي أمرها. والعمل سيكون ميسوراً للموهبة أينما ولدت. وهذه هي ديمقراطية المدارس. وإنها عادلة ومستقيمة وفعالة بمئة مرة أكثر من ديمقراطية قوائم الناخبين.

«وهكذا، وبعد أن يضعوا جانباً كل عمل آخر، سيكرس حكام الدولة أنفسهم تكريساً كاملاً للحفاظ على الدولة وحريتها، جاعلين هذه المهمة حرفتهم، ولا يأتون أي عمل لا يتعلق بهذه الغاية» وسيحصرون في أشخاصهم السلطات من تشريعية وتنفيذية وقضائية، وحتى القوانين لن تقيدهم بالنظرية، حين مواجهة ظروف طرأ عليها تبدل، وسيكون حكمهم عقلاً مرناً لا تقيده أية سابقة.

ولكن كيف يمكن أن يكون لأناس في الخمسين من عمرهم عقل مرن؟ ألن يجعلهم الروتين، ذهنياً، تماثيل من جص؟ وهنا يعترض أديمانتوس، (وهذا لا شك يردد صدى مناقشة أخوية حامية دارت في منزل أفلاطون)، أقول يعترض قائلاً بأن الفلاسفة حمقى بلهاء، أو أفاكون، وأنهم سيحكمون إما ببلاهة أو بأنانية، أو بكلتيهما معاً. «فالمصخون في سبيل الفلسفة، الذين يتابعون الدراسة لا في صباهم فقط بغية الثقافة والتعليم، بل كمهنة في سنهم الأنضج من العمر. هؤلاء الناس يشب معظمهم وينمو إلى كائنات جد غريبة، وذلك كي لا نقول بأنهم يمسون أفاكين روحاً وجسداً، وستكون النتيجة مع أولئك الذين قد نعتبرهم أفضلهم، متمثلة في أننا قد جعلناهم عديمي الجدوى بالنسبة للعالم، وذلك بواسطة الدراسة بالذات التي تمجدها».

والحق أن الوصف الآنف الذكر، لوصف عادل لحال بعض الفلاسفة الذين يغطون عيونهم بالنظارات، ولكن أفلاطون يجيب على هذا الاعتراض قائلاً بأنه قد احتاط لهذه الصعوبة، بتدريبه لفلاسفته على وقائع الحياة، بالإضافة إلى سعة علم المدارس ولوذعيتها، وأنهم سيكونون في العقبى رجال فعل أكثر من كونهم مجرد رجال فكر، رجالاً أعدتهم الخبرة والتجربة الطويلتان للأغراض السامية ووفرتا لهما الطبع النبيل. وأفلاطون يعني بالفلسفة الثقافية الفاعلة الفعالة، إنها الحكمة الممتزجة

بأعمال الحياة الصلبة القاسية، وهو لا يعني الميتافيزيائي المنغلق على نفسه واللاعملي، «فأفلاطون هو أقل الناس شبهاً بعمانوئيل كنت، وهذه الصفة (مع كل احترام) لأهلية وجدارة عظيمتان»[1].

هذا هو المقدار بالنسبة للعجز والقصور، أما بالنسبة للرذالة، فبمقدورنا أن نحتاط لها بإقامة نظام من الشيوعية ينتظم شؤون الحكام وأمورهم.

«فبادىء ذي بدء يتوجب ألا يكون لأي واحد من هؤلاء ملكية تتجاوز ما يكون ضرورياً على وجه الإطلاق، كما ويجب ألا يكون لأي منهم مسكن خاص مغلق بالضبة والمفتاح، وممتنع على أي إنسان يرغب في دخوله، ويجب أن تكون مؤونتهم بذاك المقدار الذي يتطلبه المحاربون المدربون، وهؤلاء رجال شجعان معتدلون، وسيتقاضون من المواطنين راتباً ثابتاً محدداً، يكون كافياً لمصاريفهم السنوية، ويجب ألا يزيد هذا الراتب عن تلك المنصرفات، وسيتناولون الطعام معاً ويعيشون تحت سقف واحد، كالجند في معسكر. وسنقول لهم بأن الذهب والفضة يحصلون عليهما من الله، وبأن المعدن الأسمى قداسة من ذينك، إنما هو في داخلهم، ولذلك فأنتم لستم بحاجة إلى تلك الحثالة الأرضية التي تحمل اسم الذهب، وينبغي عليكم ألا تدنسوا الإلٰهي بمزيج أرضي، وذلك لأن ذاك المعدن الشعبي كان دافعاً إلى الكثير من الأفعال غير المقدسة، لكن معدنكم طاهر غير مدنس. وهؤلاء وحدهم من جميع المواطنين ينبغي عليهم ألا يلمسوا أو يتعاملوا بالفضة أو الذهب، أو أن يكونوا تحت سقف واحد وهذين المعدنين، وألا يتزينوا بهما أو يشربوا من أكواب صنعت منهما. وفي هذا سيكون خلاصهم وخلاص الدولة. ولكن إذا حدث أن اكتسبوا بيوتاً أو أراضي أو أموالاً خاصة بهم، فعندئذٍ سيصبحون أرباب بيوت وفلاحين، بدلاً من أن يكونوا حكاماً، وسيغدون أعداءً وطغاة على مواطنيهم بدلاً من أن يكونوا حلفاء المواطنين ومناصريهم، وسيكونون كارهين ومكروهين، متآمرين ومؤتمراً بهم، وسيمضون حياتهم في حال من رعب من الأعداء الداخليين هي أشد بكثير من خوفهم من الأعداء الخارجيين، وهنا تحين ساعة دمارهم ودمار الدولة وتأزف».

وهذا التدبير سيكون غير مجزٍ وخطراً على الحكام إذا انطلقوا كعصبة يبحثون عن خيرهم كطبقة أكثر من بحثهم عن خير الرعية ككل. وذلك لأنهم سيكونون بمأمن من الحاجة، وستؤمن لهم الضرورات والكماليات المعتدلة لحياة نبيلة، بمؤن منتظمة،

---

(١) فوجيه ص ١٠.

دون أن يشعروا بذاك الهم الاقتصادي الجاف المتغضن.

وبالمثل ستحرم عليهم شهوة المال والطموح الخسيس الدنيء، وسيكون لهم فقط مثل هذا المقدار من متاع العالم، وليس أكثر، وسيكونون كالأطباء المقررين لحمية للشعب، والقابلين بها بذواتهم. وسيتناولون الطعام معاً كالرجال المكرسين، وسينامون في ثكنة واحدة كالجنود الذين نذروا نفوسهم لبساطة الحياة. «فجميع الأشياء يجب أن تكون مشاعاً بين الأصدقاء، كما كان فيثاغور يقول ويردد، (الشرائع ٨٠٧)».

وهكذا يتم تعقيم سلطان الحكام، وتمسي سلطتهم غير سامة، وستكون مكافأتهم الوحيدة الشرف والشعور بواجب خدمة المجموعة. وسيكونون منذ البداية رجالاً كأولئك الذين وافقوا طوعاً واختياراً على اتخاذ مهنة في الحياة محدودة المنافع المادية على مثل هذا الشكل، وإن رجالاً كهؤلاء، عندما يبلغون نهاية تدريبهم القاسي، سيكونون قد تعلموا تقدير المقام السام الذي يشغله رجل، واعتباره فوق المكاسب السمجة التي ينشدها الساسة الباحثون عن المناصب، أو «الرجل الاقتصادي».

وعندما يطل هؤلاء الحكام على الدولة، فعندئذٍ لن تشهد الدولة بعد ذلك، معارك السياسات الحزبية.

ولكن ما الذي ستقوله زوجاتهم عن هذا كله؟ هل سيرضين عن التنازل عن رفاهيات الحياة وعن الإسراف الواضح في استهلاك السلع؟ لن يكون للحكام زوجات، إذ يجب ألا يكونوا محررين فقط من أنانية الذات، بل من أنانية العائلة أيضاً، فيجب ألا يكونوا محصورين داخل دائرة الاكتناز القلق، التي يدور فيها زوج تنخسه شهوة المال، وعليهم ألا يكرسوا أنفسهم للمرأة، بل للرعية، وحتى أطفالهم لن يكونوا أطفالاً لهم بصورة خاصة ومميزة، فيجب أن تبعد جميع أطفال الحكام حين ولادتهم، عن أمهاتهم، وينبغي أن يربوا تربية مشتركة، وستُفقد أمومتهم الخاصة في هذا الهرج والمرج وتضيع. وستقوم جميع أمهات الحكام بالعناية بجميع أطفال هؤلاء، وستتطور أخوة الإنسان، داخل هذه الحدود، من الكلمة إلى الواقع، فكل ولد سيكون الشقيق للولد الآخر وكل أخت ستكون الشقيقة للأخرى، وسيكون كل رجل أباً وكل امرأة أماً.

ولكن من أين ستأتي هذه النساء؟ لا شك، أن الحكام سيخطبون بعضهن من الطبقة الصناعية أو العسكرية، وأخريات سيكنَّ قد أصبحن، اعتماداً على حقهن الخاص، عضوات من طبقة الحكام، وذلك لأنه لن تقوم لحاجز الجنس من أي نوع،

قائمة في المجتمع، وأقل من كل هذا في التربية والتعليم، فستكون للفتاة الفرص الفكرية ذاتها التي تتوفر للفتى، وستكون لها الفرصة ذاتها في الارتفاع إلى أسمى المناصب في الدولة، وعندما يعبّر غلوكون قائلاً بأن قبول المرأة في أي منصب، شريطة أن تكون قد جازت الامتحانات بنجاح، أمر لا يتفق ومبدأ تقسيم العمل، فإنه يتلقى جواباً قطعاً مفاده بأن تقسيم العمل يجب أن يتم استناداً إلى الميل الفطري والآبلية لا إلى الجنس، فإذا أظهرت إحدى النساء أنها قادرة على التمرس بالإدارة السياسية، فلنترك لها، عندئذٍ أن تحكم، وإذا أظهر أحد الرجال، أنه يستطيع فقط غسل الصحون، فلندع له القيام بالوظيفة التي عينتها له العناية الإلـٰهية.

إن مشاعية النساء لا تعني التزواج بدون تمييز. بل هناك بالأحرى رقابة تناسلية شديدة صارمة على جميع العلاقات التناسلية.

وهنا ينطلق الحوار من توليد سلالات الحيوان، إلى مهنته الجوالة: فإذا كنا نستحصل على نتائج طيبة كتلك من توليد سلالات قطعان الماشية، توليداً اصطناعياً، وذلك بالنسبة للصفات المرغوبة فيها، ومن التوليد فقط من الأفضل في كل جيل، فلماذا ينبغي ألا نطبق مبادىء مماثلة لتلك على تزاوج الجنس البشرية؟ وذلك لأنه ليس بكاف أن نربي الطفل تربية سديدة، بل يجب أن يولد ولادة سديدة، من أسلاف أصحاء مصطفين، «فالتربية يجب أن تبدأ قبل الولادة (الشرائع ٧٨٩)، لذلك يجب ألا ينسل أي رجل أو امرأة ما لم يكن أو تكن في صحة ممتازة، وعلى كل عريس وعروس أن يستصدرا شهادة صحية ويجوز للرجال أن ينسلوا فقط عندما يكونون قد تجاوزوا الثلاثين من العمر، ولم يبلغوا الخامسة والأربعين منه، أما النساء ففي العشرين وتحت الأربعين من العمر. أما المواليد الذين يولدون من زواج لم يرخص به، أو مشوهين فيجب التخلص منهم. ويكون التزواج، قبل وبعد السن المحددة للتناسل، حراً شريطة أن يتم إجهاض الجنين.

«وإننا لنعطي ترخيصاً كهذا مرفوقاً بالأوامر الصارمة للأطراف المعنية بأن بفعلوا كل ما في وسعهم لمنع أي جنين من رؤية النور، وإذا شق أي من الأجنة طريقه عنوة وإرغاماً إلى الحياة، فعلى المتزاوجين أن يفهما بأن وليد اتحاد كهذا لن يحافظ عليه ويصان، وعليهما أن يرتبا الأمر وفقاً لمنطوق هذا القول». كما وأن التزواج بين الأقرباء محظور وممنوع، إذ إنه يؤدي إلى الانحطاط.

والأفضل من كلا الجنسين يجب أن يتزاوج ونده، والأدنى مع الأدنى، وهذا التزاوج يجب أن يتكرر لأكبر عدد ممكن من المرات، وعليهم أن يربوا وليد النوع

الواحد، ولكن أن يهملوا وليد النوع الآخر، وذلك لأن هذه هي الطريقة الوحيدة للحفاظ على القطيع في حال ممتازة. . ويجب أن نسمح لفتياننا الأشجع والأفضل، بالإضافة إلى مراتب الشرف والجوائز الأخرى، بتنوع أوسع من القرينات، وذلك لأنه ينبغي لآباء كهؤلاء أن يكون لهم أكبر عدد ممكن من الأبناء.

ولكن من المتوجب حماية مجتمعنا الاستنسالي لا فقط من المرض والتلف داخلاً، بل أيضاً من الأعداء خارجاً. فعلى مجتمعنا هذا أن يكون مستعداً، إذا دعت الحاجة، لشن حرب ناجحة. وسيكون مجتمعنا، بداهة، محباً للسلام، وذلك لأنه سيحد من السكان حداً يتفق ووسائل العيش، ولكن الدول المجاورة، التي لم تدبر أمر السكان كما تدبرناه ستنظر إلى فلاح طوباويتنا المنتظم، كدعوة لها للغزو والسلب.

ولهذا السبب، ومع أننا نأسف ونتوجع من الضرورة، ضرورة أن يكون لنا في طبقتنا الوسطى، عدد كاف من الجنود المدربين تدريباً جيداً، والذين يعيشون حياة خشنة بسيطة كحياة الحكام، وعلى الزهد الزهيد من المؤن والسلع التي يقدمها لهم «معيلوهم وأجدادهم» الشعب. غير أنه يتوجب علينا في الوقت ذاته، أن نتخذ كل احتياط أو تدبير لتلافي أسباب الحرب. أما سببها الأول فهو كثافة السكان، والثاني فهو التجارة الخارجية بما لها من منازعات محتومة تعطلها وتقطعها.

والحق أن التجارة المنافسة هي، واقعاً، شكل من أشكال الحرب، و «ما السلام سوى كلمة أو اسم» (الشرائع ٦٢٢). وسيكون من المناسب أن نمركز دولتنا المثالية داخل أرضنا بصورة رئيسية، وذلك كي تكون مغلقة في وجه أي تطور راق تشهده أية تجارة أجنبية. والبحر يملأ البلاد بالسلع واكتساب المال والمساومات، وهو يربي في أذهان الناس عادات الطمع المالي وعدم الوفاء، شأنه في ذلك شأنه في علاقاته الداخلية والأجنبية (الشرائع ٧٠٤ . ٧). وتتطلب التجارة الخارجية أسطولاً بحرياً حربياً ضخماً لحمايتها، والبحرية الحربية شر كالعسكرية. «وفي كل حالة، تكون جريمة الحرب محصورة بعدد قليل من الناس، أما الأكثرية فهم أصدقاء» وأغلب الحروب التي تنشب هي حصراً الحروب الأهلية الأشد فجوراً وسفالة، إنها حروب اليوناني ضد اليوناني، فليقم اليونان بتأليف عصبة متحدة من الشعوب اليونانية، كيلا «لا تقع الأمة اليونانية، يوماً ما، تحت نير الشعوب البربرية».

وعلى هذا الشكل، ستتربع على قمة تركيبنا السياسي، طبقة قليلة العدد من الحكام، وستحميه طبقة أوفر عدداً من تلك، من الجنود و «المساعدين»، وسيرتكز إلى قاعدة عريضة من السكان التجار والصناعيين والفلاحين. وهذه الطبقة الأخيرة، أو

الطبقة الاقتصادية ستحتفظ بملكيات وزوجات وعائلات خاصة. لكن الحكام سينظمون التجارة والصناعة تنظيماً من شأنه أن يحول دون الثراء الفردي العريض، والإملاق من الفقر، فأي امرىء يكتسب أكثر مما يملكه الفرد العادي بأربعة أضعاف، يجب أن يتنازل للدولة عن الفائض (الشرائع ٧١٤) ولربما حُرمت الفائدة وحددت الأرباح (الشرائع ٢٩٠).

أما شيوعية الحكام فهي نظام غير عملي بالنسبة للطبقة الاقتصادية، فالخصائص المميزة لهذه الطبقة هي غريزتا الكسب والمنافسة الجبارتان، وبعض النفوس النبيلة من أبناء هذه الطبقة قد تكون سليمة من حمى هذا الانفعال التنافسي، ولكن أكثرية الناس هم مرضى بهذا الداء، فهم يجوعون ويتعطشون لا للبر والاستقامة، ولا للشرف، بل للممتلكات تتضاعف على شكل غير متناه.

والآن، فإن الناس المنهكمين في مطاردة المال هم غير جديرين بحكم الدولة، وإن كامل مخططنا يرتكز إلى الأمل بأنه إذا حكم الحكام حكماً صالحاً وعاشوا ببساطة، فعندئذ سيرحب الإنسان الاقتصادي بأن يترك لهم احتكار الإدارة والحكم، وذلك إذا سمح له الحكام باحتكار الترف والرفاء. وزبدة القول، سيكون المجتمع الكامل هو ذاك المجتمع، حيث تزاول فيه كل طبقة أو كل وحدة العمل الذي اعتدتها له طبيعتها وميلها الفطري أفضل إعداد، وحيث لا تتدخل أية طبقة أو أي فرد في أعمال الطبقة أو الفرد الآخر، وحيث يتعاون الجميع، وعلى اختلاف مشاربهم، على إيجاد كل كامل كفء ومتناغم، ذاك سيكون دولة عادلة.

الحل الأخلاقي

والآن، فلقد انتهى الانحراف السياسي وأُنهي، ونحن لمستعدون أخيراً، للإجابة عن السؤال الذي بدأنا به. إنه: ما هي العدالة؟ هناك ثلاثة أشياء ذات وزن في هذا العالم. إنها العدالة والجمال والحق، ولربما ليس بمقدورنا أن نفرّق أياً منها. فبعد مضي أربعمائة عام على وفاة أفلاطون سأل أحد الولاة الرومان على منطقة اليهودية: ما هو الحق[1]؟ والفلاسفة لم يجيبوا ولم يعلمونا حتى الآن بما يكونه الجمال. لكن أفلاطون يغامر فيقدم «للعدالة» تعريفاً ويقول: «والعدالة هي أن يملك المرء ويعمل ما هو خاص به».

(١) يعني السؤال الذي وجهه بيلاطوس البنطي إلى السيد المسيح.

إن لهذا التعريف جرساً مخيباً للآمال، فبعد تأخر كهذا كنا نتوقع بياناً لا يأتيه الباطل من خلف أو قدام. فما الذي يعنيه تعريف أفلاطون هذا، إنه يعني فقط أن كل إنسان سيحصل على ما يعادل إنتاجه، وسيقوم بالمهمة التي يصلح لها أفضل صلاح.

فالإنسان العادل هو إنسان يكون في المكان الصحيح والمناسب له تماماً، باذلاً قصارى جهده ومعطياً ما يعادل تماماً ما يتلقاه أو يحصل عليه. لذلك فإن مجتمعاً يتألف من ناس عادلين سيكون مجموعة متناغمة وكفاءة على درجة رفيعة، وذلك لأن كل عنصر سيكون في مكانه، وسيكون قائماً بوظيفته الملائمة، كالآلات الموسيقية في جوقة كاملة. وستكون العدالة في المجتمع شبيهة بتناغم لحمات القربى ذاك، الذي يجعل الكواكب مضبوطة في حركتها بانتظام، (أو في حركتها الموسيقية كما قد يقول فيثاغوروس) وإن مجتمعاً منظماً على هذا الشكل، يكون جديراً بالبقاء، وتحصل العدالة على نوع من تثبيت دارويني. وحيث يكون الناس خارج أماكنهم الطبيعية، وحيث يقوم رجل الأعمال بإخضاع رجل الدولة، أو حيث يغتصب الجندي منصب الملك، تندثر الانتساقية وتنحل الروابط، وينحط المجتمع ويتلاشى. فالعدالة هي الانتساقية الفاعلة الفعالة.

وفي الفرد أيضاً تكون العدالة انتساقية فعالة، إنها تأدية العناصر في الإنسان للعمل بتناغم، حيث يؤدي كل عنصر عمله في مكانه المناسب له، ويسهم كل واحد من هذه إسهاماً تعاونياً في سلوك الإنسان.

إن كل فرد هو هيولى (فوضى) من الرغائب والانفعالات والفكر، فلتنتظم هذه في حال من تناغم وعندئذ سيحيا الفرد وينجح، ولكن فلتدعها تضل مكانها ووظيفتها الملائمين، ولتدع الانفعال يحاول أن يصبح نور الفعل، كما هو حرارته، (وكما هي حال المتعصب)، أو فلتدع الفكر يصبح حرارة الفعل كما هو نوره، (وكما هي حال الإنسان العقلاني) وعندئذ سيبدأ انحلال الشخصية وسينطلق الفشل إلى الأمام كليل محتوم.

إن العدالة هي Taxishai hosmos. نظام وجمال. أجزاء النفس، ومكانتها من النفس كمكانة الصحة من الجسد.

إن كل شر هو نشاز أو انعدام تناغم: بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والناس، بين الإنسان وذاته.

وعلى الشكل التالي يرد أفلاطون على ثراسيماخوس وكاليكس، وعلى جميع النيتشويين رداً قاطعاً أبداً:

ليست العدالة قوة مجردة، بل إنها قوة متناغمة. إنها الرغائب والناس الذين ينتظمهم ذاك النظام الذي يشكل العقل والتنظيم، والعدالة ليست حق الأقوى، بل إنها التناغم التكويني الفعال للكل. وإنه لصحيح أن المرء، الذي يغادر المكان الذي وضعته فيه طبيعته، وأهلته له مواهبه قد يدرك، لبعض زمن، فوائد ومرابح، ولكن ينمسس لا مهرب منها فهي ستلاحقه وتطارده. كما قال أناكساغوراس عن آلهات الانتقام اللواتي يطاردن أي كوكب يخرج هائماً خارج مداره، فقضيب طبيعة الأشياء المرعب يسوق عائداً بالأداة الموسيقية، إلى مكانها ومقامها ونوتتها. فالملازم الثاني الكورسيكي قد يحاول حكم أوروبا باستبداد طقوسي يصلح بصورة أفضل لملكية قديمة من صلاحه لسلالة مالكة ولدت بين عشية وضحاها، لكنه ينتهي إلى صخرة سجن قائمة في البحر، ويعترف أسيفاً محزوناً «بأنه كان عبداً لطبيعة الأشياء»، فإرادة الظلم خاسرة.

ليس هناك من شيء جديد جدة غير مألوفة في هذا المفهوم، والحق إنه لحسن نفعل في الشك في أية نظرية من نظريات الفلسفة تفاخر بأنها بدعة جديدة. فالحقيقة تبدل أثوابها مراراً وتكراراً، (شأنها في ذلك شأن كل سيدة لبقة كيسة)، لكنها تبقى دائماً الشيء الواحد ذاته، تحت الثوب الجديد. ونحن، في الأخلاق، لسنا بحاجة إلى ترقب بدع عجيبة مذهلة: وبالرغم من المغامرات الشيقة التي قام بها السوفسطائيون والنيتشويون، فإن جميع المفاهيم الأخلاقية تدور حول خير المجموع.

فالأخلاقية تبدأ بالتداعي والتوافق والتنظيم، والحياة في المجتمع تتطلب التنازل عن جزء ما من سيادة الفرد للنظام العام، وأخيراً يصبح معيار السلوك صلاح الجماعة. والطبيعة هي التي أرادت هذه الحال على هذا الشكل، وحكمها يكون دائماً مبرماً. وإن جماعة تخلف في منافستها ونزاعها جماعة أخرى، إنما تخلفها وفقاً لوحدتها وقوتها، ووفقاً لآبلية أعضائها على التعاون على الغايات المشتركة. وأي تعاون يمكن أن يكون أفضل من أن ينبغي على المرء عمل ما يستطيع عمله على أفضل أوجه؟ هذا هو هدف التنظيم الذي يجب على كل مجتمع أن يسعى إليه، إذا أراد أن تكون له حياة. لقد قال يسوع بأن الأخلاقية هي أن تبدي رقة ولطفاً للضعفاء، أما نيتشه فعرفها بأنها شجاعة القوي، ووصفها أفلاطون بأنها تناغم المجموع. ومن الجائز أنه من المتوجب علينا أن نربط بين النظريات الثلاث جميعاً كي نجد الأخلاق الوضعية الكاملة، ولكن هل بمقدورنا أن نشك في أي من هذه النظريات الثلاث هي الأساسية؟

نقد

والآن ما الذي ينبغي أن نقوله عن هذه الطوبى بأكملها؟ هل من الممكن تنفيذها؟ وإذا لم يكن ذلك ممكناً، فهل له أي مجال عملي، يمكن لنا تحويله لاجتناء فوائد معاصرة؟ ولعل يتحقق أبداً في أي مكان أو حتى أي مستوى؟

وعلى الأقل فإن الجواب الأخير يجب أن نجيب عنه إجابة هي في صالح أفلاطون. فلقد حكم أوروبا، طيلة ألف من الأعوام، نظام من الحكام كذلك الذي وصفته رؤيا فيلسوفنا.

فطيلة القرون الوسطى، درجوا على عادة تصنيف الرعية المسيحية إلى عمال وجنود وكهنة. ولقد احتكرت المجموعة الأخيرة، بالرغم من أنها قليلة العدد، أدوات الثقافة وفرصها، وحكمت حكماً غير مقيد تقريباً، نصف أشد قارة من الكرة الأرضية جبروتاً. وقد تربع الكهنة، الذين كانوا كحكام أفلاطون، في مراتب السلطان، لا نتيجة لانتخاب الشعب وتصويته لهم، بل نتيجة للموهبة، كما تبدت في الدراسات الكنسية والإدارة، وكما أظهرها ميلهم لحياة من التأمل والبساطة، (ولربما ينبغي أن نضيف)، ونتيجة لنفوذ أقربائهم لدى سلطتي الدولة والكنيسة. وفي النصف الأخير من سلطانهم، كان الكهنة متحررون من هموم العائلة الحرية، التي حتى بمقدور أفلاطون أن يريدها ويرغب. ويبدو أنهم قد تمتعوا، في بعض الحالات، لا بالقليل من الحرية الجنسية التي أباحها أفلاطون لحكامه. ولقد كانت العفة جزء من تركيب سلطة الكهنة السيكولوجي، وذلك لأنهم كانوا من الجهة الواحدة أحراراً من أنانية العائلة الضيقة الأفق، وقد زاد، من الجهة الأخرى، تساميهم فوق نداء الجسد، في المهابة التي أضفاها عليهم الخطاة العابدون وفي استعداد هؤلاء الخطاة لتعرية حياتهم حين الاعتراف.

ولقد اشتق الكثير من سياسة الكاثوليكية من «أكاذيب أفلاطون الملكية» أو تأثر بها، فبمقدورنا أن نتعقب عائدين بفكر السماء والمطهر والجحيم إلى الكتاب الأخير من الجمهورية، فعلم الكون في الفلسفة الكلامية يشتق إلى حد كبير من تيموس، ونظرية المذهب الواقعي، (الحقيقة الواقعية الموضوعية للفكر العامة)، كانت ترجمة لنظرية الفكر، وحتى برنامج الفنون الحرة التربوية، (الحساب والهندسة وعلم الفلك والموسيقى)، وقد اتخذ له من برنامج أفلاطون الدراسي قدوة ومثلاً. وحكم الكهنة

سكان أوروبا، بمادة النظرية هذه، دون أن يلجأوا تقريباً إلى القوة، وتقبل الأوروبيون هذا الحكم بطيبة خاطر، وقدموا الوفير من العون المادي إلى حكامهم، ولم يطالبوا بأن يكون لهم صوت في الحكم. ولم يكن هذا الرضا محصوراً بالعامة من السكان، فالتجار والجنود وأمراء الإقطاع والسلطات المدنية، جميع هؤلاء كانوا يركعون أمام روما.

لقد كان الكهنة يمثلون آنذاك أرستقراطية لا تمتع بالوسط من توقد الذهن السياسي، ولربما كان ما أوجدته هذه الطبقة لأروع وأقوى تنظيم شهده أبداً هذا العالم. وكان اليسوعيون، الذين حكموا البروغواي لفترة من الزمن، شبيهين بحكام أفلاطون، وكانوا طبقة أوليغاركية إكليركية مدرعة بالمعرفة والمهارة وسط سكان من البرابرة. كما وأن الحزب الشيوعي الذي حكم روسيا بعد ثورة أكتوبر، اتخذ له، لفترة من الزمن، شكلاً يذكرنا، بطريقة غير مألوفة، بجمهورية أفلاطون. فأولئك الشيوعيون كانوا أقلية ضئيلة العدد، يشدهم بعضاً إلى بعض، إيمان يكاد يكون دينياً، وكانوا يشحذون أسلحة الأرثوذكسية والحرمان، وقد كرسوا، بصرامة، أنفسهم لقضيتهم تكريس أي قديس لعقيدته، وقد عاشوا حياة مقتصدة مقترة، بينما كانوا يحكمون نصف مساحة القارة الأوروبية.

إن أمثلة كهذه لتدل على أن منهاج أفلاطون هو منهاج عملي داخل حدود معينة، وبعد بضعة تعاديل، والحق أن أفلاطون قد استخلص معظمه، من الممارسة الواقعية كما شهدها خلال أسفاره. ولقد تأثر بالثيوقراطية المصرية، ففي مصر شهد حضارة عظيمة وعتيقة تحكمها طبقة الكهنة، وحينما قارن أفلاطون هذه الطبقة، بطغيان ومنازعات كهنة أثينا وعجزهم، شعر بأن الحكومة المصرية تمثل شكلاً لدولة أرفع بكثير (من دولة أثينا. المترجم)، (الشرائع ٨١٩). وفي إيطاليا أقام أفلاطون لفترة من الزمن، بين طائفة فيثاغورية، وكان أعضاء هذه الطائفة نباتيين وشيوعيين، وقد سيطروا طيلة أجيال على المستعمرة اليونانية التي كانوا يعيشون فيها. وشهد في أسبرطة طبقة حاكمة قليلة العدد، تعيش حياة خشنة بسيطة ومشتركة، في وسط السكان المتهورين، وكان أفرادها يتناولون طعامهم معاً، وقد حصروا التزاوج بالغايات التناسلية، وقرروا للشجعان امتيازاً في أن يكون لهم العديد من الزوجات. ولا شك أنه سمع بوريبيد يدافع عن مشاعية النساء، ويطالب بتحرير العبيد وبالسلام في العالم اليوناني، عن طريق إقامة عصبة من الشعوب الهيلينية، ولا شك أيضاً في أنه قد تعرف على البعض من الكلبيين، الذين كانوا قد أنشأوا وطوروا حركة شيوعية قوية بين من قد نسميهم الآن

باليسار السقراطي.

وزبدة القول، إن أفلاطون يجب أن يكون قد أحس، وهو يقدم مخططه، بأنه لا يعالج الحقائق الواقعية التي شهدها بأم عينه، علاجاً مستحيلاً.

ومع ذلك، فإن النقاد منذ عصر أرسطو حتى يومنا هذا قد وجدوا، في الجمهورية، العديد من ثغرات تثير الاعتراض وتستثير الشك.

ويقول أرسطو الأسطاغيري: «إن هذه الأشياء والعديد غيرها، قد اخترعت مراراً عديدة في مجرى العصور السالفة». «وإنه لأمر جميل جداً أن نخطط مجتمعاً حيث يكون فيه الجميع أخوة، ولكن أن نمد بهذا المصطلح ليغطي جميع الذكور المعاصرين هنا، هو بمثابة تجريده من كل مغزى ودفء. وكذلك هي الحال في الملكية المشاعة: فإنها تعني تخفيفاً من الحس بالمسؤولية، فعندما يكون كل شيء ملكاً لكل إنسان، فلن يعتني أي إنسان بأي شيء»، ومن ثم يختتم أرسطو مناقشته هذه قائلاً:

«بأن الشيوعية المحافظة العظمى ستدفع بالناس إلى تماس مستمر لا يطاق، ولن تترك مكاناً للانفراد أو الفردية، وستفترض فضيلتين للصبر والتعاون كتينك، اللتين لا تستطيع سوى أقلية من القديسين أن تستحوذ عليهما. ونحن يجب ألا نزعم بمستوى للفضيلة يكون أرفع من مستوى الناس العاديين، ولا بتربية تحابيها، بصورة استثنائية الطبيعة والظرف، بل علينا أن نراعي الحياة، التي يكون بإمكان الأكثرية الإسهام فيها، وأشكال الحكومة، التي تستطيع الدول، بصورة عامة، بلوغها.

إلى هذا الحد يبلغ انتقاد أعظم تلامذة أفلاطون (وأشدهم غيرة منه)، ومعظم النقد الذي وجه إلى أفلاطون فيما بعد، كان يضرب على الوتر ذاته الذي ضرب عليه أرسطو. ويقال لنا بأن أفلاطون قد قلل من شأن قوة العادة التي استجمعها الناس في نظام الزواج من امرأة واحدة، في الشريعة الأخلاقية المرتبطة بذاك النظام، كما وانتقص من غيرة الذكور المستحوذة الكسابة، وذلك في افتراضه بأن الرجل سيكون قانعاً بجزء متداخل من زوجة، كما وقلل من شأن غريزة الأمومة في افتراضه بأن الأمهات سيوافقن على أخذ أطفالهن منهن وتربيتهم في عقلية لا قلب لها أو عاطفة.

وأهم من كل هذا، لقد نسي أفلاطون أن بإلغائه لنظام العائلة كان يقتل أعظم حاضنة للأخلاق، ويردم المنبع الرئيسي لهذه العادات التعاونية والشيوعية، التي أراد لها أن تكون القاعدة السيكولوجية لدولته، لقد نشر أفلاطون، ببلاغة لا مثيل لها، الغصن الذي كان يجلس عليه وبتره بتراً.

باستطاعة المرء أن يرد على جميع هذه الانتقادات بيسر يسير ويقول: بأنها تدمر فقط إنسان من قش. فأفلاطون يستثني، بصورة جلية واضحة، الأكثرية من مخططه الشيوعي، وهو يعترف، بوضوح كاف، بأن إنكار الذات المادي هو بمقدور القلة فقط، هذا الإنكار الذي يقترح على طبقته الحاكمة الأخذ به. وفقط الحكام سيطلقون على كل حاكم صفة الأخ أو الأخت، والحكام وحدهم هم الخالو الوفاض من الذهب أو المتاع. أما الأكثرية العريضة فستحتفظ بكل الأنظمة المحترمة. من ملكية ومال وترف ومنافسة ومن أية خلوة تشاءها وترغب. وسيكون لأعضاء الأكثرية الحق بالزواج من واحدة إلى الحد الذي يستطيعونه، وكل الأخلاق المشتقة عنه وعن العائلة، وسيحتفظ الآباء، بزوجاتهم حتى الفجور، والأمهات بأطفالهن حتى الغثيان.

أما فيما يتعلق بالحكام، فإن حاجتهم إلى الفطرة الشيوعية، ليست بمقدار حاجتهم إلى الحس بالشرف، فالكبرياء، وليس اللطف، هي التي ستبقيهم متماسكين، أما بالنسبة لغريزة الأمومة، فإنها ليست بالقوية قبل ولادة الطفل، أو حتى قبل نموه، فالأم العادية تتقبل الطفل الوليد بتسليم وإذعان، أكثر من تقبلها له بفرح، وحبها له هو تطور، وليس بأعجوبة فجائية، وهو ينمو مع نماء الطفل، وحينما يتخذ له شكلاً برعاية أمومية مجدة كدود، وعندما يصبح تجسيداً للفنون الصناعية الأمومية يأسر القلب ويفتن اللب.

أما الاعتراضات الأخرى فهي اعتراضات اقتصادية أكثر من كونها سيكولوجية. والمعترضون يقولون هنا بأن جمهورية أفلاطون تستنكر تقسيم كل مدينة إلى مدينتين، ومن ثم تقدم لنا مدينة مقسمة إلى ثلاث مدن. وجواباً على هؤلاء نقول بأن التقسيم الأول ناجم عن الصراع الاقتصادي، أما في دولة أفلاطون، فإن الطبقتين من حكام ومساعدين، فمحظور عليهما، بصورة واضحة، الإسهام في التنافس على الذهب والسلع. ويسترسل المعترضون قائلين: ولكن عندئذٍ سيكون للحكام سلطة بدون مسؤولية، وألن يؤدي هذا الأمر إلى الاستبداد والطغيان؟ وجواباً نقول: لن يؤدي إطلاقاً، فللحكام السلطة السياسية والتوجيه، وليست لهم السلطة الاقتصادية والثروة، وحين لا ترضى الطبقة الاقتصادية عن أسلوب الحكام، فعندئذٍ تستطيع أن تمنع عنهم المواد الغذائية، تماماً كما يكبح البرلمان من جماح السلطة التنفيذية، عندما يمسك عنها موافقته على الموازنة العامة. ويمضي المعترضون سائلين: حسناً، إذا كانت للحكام السلطة السياسية، ولم تكن لهم السلطة الاقتصادية فكيف يستطيعون عندئذٍ الحفاظ على حكمهم؟.

وألم يُظهر لنا ماركس وهاريغنتون وكثيرون آخرون غيرهما، أن السلطة السياسية هي الصورة المنعكسة للسلطة الاقتصادية، وتصبح مقلقلة مرتجة، حالما تنتقل السلطة الاقتصادية إلى مجموعة محكومة سياسياً. كما انتقلت إلى الطبقات الوسطى في القرن الثامن عشر؟.

إن هذا السؤال يمثل اعتراضاً أساسياً جداً ولربما خطيراً أيضاً. ويجوز لنا أن نجيب عنه قائلين بأن سلطة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، التي أرغمت حتى الملوك على الركوع في «كانوسا» جاء تركيزها، في القرون المبكرة من حكمها، على غرس العقائد، أكثر من تركيزها على استراتيجية الثروة.

ولكن قد يكون الفضل في سيطرة الكنيسة تلك الحقبة الطويلة من الزمن، عائداً إلى وضع أوروبا الزراعي، ففي الشعوب الزراعية نزعة إلى الاعتقاد بقوى خارقة للطبيعة، ومردها إلى نزوة العناصر، وعجز مثل هذه الشعوب عن السيطرة على الطبيعة، وهذا مما يبعث على الخوف، ولذلك يدفع إلى التعبد والعبادة، ولذلك عندما تطورت الصناعة والتجارة، نشأ نموذج جديد للذهن والإنسان، نموذج أشد واقعية ودنيوية، وأخذ سلطان الكنيسة يتهاوى حالما اصطدم بهذا الواقع الاقتصادي الجديد. وهكذا يتوجب على السلطة السياسية أن تكيف ذاتها مراراً وتكراراً وميزان القوى الاقتصادية المتبدل. فاعتماد حكام أفلاطون على الطبقة الاقتصادية، سرعان ما سيهبط بهم إلى مرتبة الموظفين السياسيين الخاضعين لسيطرة هذه الطبقة، وحتى احتكار القوة العسكرية لن يحول، لمدة طويلة، دون هذه النتيجة المحتومة ولن يكون بمقدورنا تلافيها. أكثر مما كان بمقدور قوات روسيا الثورية أن تمنع تطور فردية الملاكين بين الفلاحين الذين كانوا يسيطرون على نماء المواد الغذائية ولذلك على الشعب. وفقط هذا سيبقى لأفلاطون: مع أن المجموعة المسيطرة اقتصادياً هي التي وجوباً تقرر هذه السياسات السياسية، فإنه لا فضل أن يقوم بإدارة هذه السياسات وتنفيذها موظفون أعدوا إعداداً خاصاً لهذا الغرض، من أن توكل أمورها إلى رجال يتعثرون خارجين من الدائرة الاقتصادية أو الصناعية، إلى المنصب السياسي، وحيث لم يسبق لهم أبداً أن تدربوا على فنون الحنكة السياسية.

لربما كان أهم ما ينقص أفلاطون هو الحس بالسيلان والتبدل، فهو شديد الشوق والرغبة في أن يرى صورة هذا العالم المتحركة، تصبح لوحة ثابتة هادئة. فهو يحب النظام حباً جماً، شأنه في ذلك شأن أي فيلسوف جبان هلوع. فلقد أرعبته فتن أثينا وشعوبها الديمقراطية ودفعت به إلى إهمال القيمة الفردية إهمالاً كلياً، وهو يصنف

الناس في طبقات، كما يصنف عالم الحشرات الذباب، ولا يتأبى عن استعمال الخدع الكهنوتية لتحقيق غاياته. فدولته ساكنة سكونية، ولربما من السهل جداً أن تصبح مجتمعاً متمسكاً بالقديم، يحكمها شيوخ في الثمانين في العمر، غير مرنين ومعادون للاختراع، وغيارى من التبدل. إن دولته لعلم محض، خالية من الفن، تمجد النظام، تمجيداً عزيزاً جداً على الذهن العلمي، وتهمل تماماً تلك الحرية التي هي من الفن وروحه، إنها تعبد اسم الجمال، لكنها تنفي الفنانين، الذين بمقدورهم وحدهم أن يبدعوا الجمال أو يبرزوه. إنها لأسبرطة أو بروسيا، لكنها ليست بالدولة المثالية.

والآن بعد أن سطرنا، بسلامة طوية، هذه الضرورة غير المبهجة، يتبقى أمامنا تقديم الاحترام لقوة مفهوم أفلاطون وعمقه. إنه لمصيب بصورة جوهرية. أليس أفلاطون مصيباً؟ فما يحتاج إليه هذا العالم، هو حكم أعمق الناس حكمة. وواجبنا هو أن نكيف هذا الفكر ليتلاءم وأيامنا وتحاديدنا. فاليوم يتوجب علينا أن نؤمن بالديمقراطية كأمر مسلم به: وليس بمقدورنا الحد من عدد المقترعين كما يقترح أفلاطون، ولكن باستطاعتنا أن نضع القيود والشروط للمنصب، وبهذه الطريقة نؤمن مزيجاً من الديمقراطية والأرستقراطية، مزيجاً يبدو أنه كان المراود لذهن أفلاطون. ويجوز لنا أن نقبل، بدون نزاع، مناظرته القائلة بوجوب تدريب رجال الدولة تدريباً يبلغ من الإتقان والدقة ما يبلغه تدريب الأطباء، ويجوز لنا أن ننشىء، في جامعاتنا، كليات للعلوم السياسية والإدارة العامة، وعندما تبدأ هذه الكليات بتأدية وظيفتها، بصورة مرضية، فعندئذٍ يجوز لنا أن نشترط بأن كل إنسان لم يتخرج من كليات كهذه، يكون غير صالح لترشيح نفسه للمنصب. ومن الجائز أن نجعل حتى كل إنسان صالحاً للمنصب الذي أعد له، وبذلك نستأصل كلياً شأفة ذاك النظام المعقد من التراشيح حيث يتخذ فساد ديمقراطيتنا منه مقاماً ومركزاً. ولندع الناخبين يختارون أي إنسان، أعد إعداداً سديداً وكفواً، ويتقدم منهم مرشحاً نفسه.

وبهذه الطريقة يصبح الانتخاب الديمقراطي أوسع مما هو عليه الآن، سعة لا تحد أو تقاس، وذلك حينما يعرض الشيئان المتماثلان عملياً مظهرهما وتدليسهما الرباعيي الحدود. وسيستوجبنا هذا المخطط الهادف إلى حصر المناصب بأرباب التقنية الإدارية العامة، تعديلاً وحيداً ندخله عليه كي يصبح مخططاً ديمقراطياً تماماً، وأعني بهذا التعديل المساواة في فرصة التعلم مساواة تفتح الطريق أمام جميع الذكور والإناث، وبغض النظر عن إمكانيات والديهم، إلى الجامعة والتدريب والانطلاق السياسي. وسيكون من اليسير جداً أن نطلب إلى البلديات والمقاطعات والولايات

تقديم منح دراسية لجميع خريجي المدارس الابتدائية والثانوية والكليات، من الذين أظهروا مستوى معيناً من الآبلية، ومن الذين لم يكن آباؤهم في حال تمكنهم من الإنفاق عليهم في المرحلة التالية من مراحل العلم. وهذه ستكون ديمقراطية جديرة باسمها.

وأخيراً فمن العدل حقاً أن نضيف قائلين بأن أفلاطون يعرف بأن طوباه لا تنطبق تماماً على الواقع. وهو يسلم بأنه قد وصف مثلاً أعلى بعيد المجال عزيز المنال، ولكنه يجيب، بأنه، وبالرغم من ذلك، فهناك قيمة ومنفعة في رسم صور رغبتنا هذه، فأهمية الإنسان تتمثل في أنه يستطيع أن يتصور عالماً أفضل، وأن يحول، على الأقل، جزءاً من ذاك العالم إلى حقيقة واقعية.

فالإنسان هو حيوان يبتدع طوباويات. «إننا ننظر قبل وبعد، ونكتئب لما لا يكون». كما ولن يكون كل شيء دون نتيجة: فالكثير من الأحلام أعضاء نامية، وقد مشت، أو أجنحة مريشة، وقد طارت، كحكم إيكاروس بأن الناس قد يطيرون.

وزبدة القول، إننا إذا فقط رسمنا صورة، فقد تصلح كهدف ونموذج لحركتنا وسلوكنا، وعندما يرى عدد كاف منا، الصورة ويتبعون وميضها، فعندئذٍ ستجد الطوبى طريقها إلى خارطة العالم. «وهناك، في الوقت الحاضر، في السماء نموذج لمدينة كتلك، وإن ذاك الذي يرغب في مشاهدتها، قد يشاهدها، وحينما يشهدها يحكم نفسه وفقاً لقوانينها... ولكن ما إذا كانت هناك أو ستكون أبداً وواقعاً مدينة كتلك على الأرض... فإن الإنسان لن يقوم إلا بما تسمح به قوانين تلك المدينة»... فالإنسان الخير سيطبق، حتى في الدولة غير الكاملة، القانون الكامل.

وبالرغم من ذلك، ومع كل هذا الإذعان للشك، فلقد كان للمعلم من الجرأة ما يكفي للمغامرة بنفسه، عندما عرضت له الفرصة لتحقيق مخططه وتطبيقه على الواقع. ففي عام ٣٨٧ ق. م. دعا ديونسيسوس، حاكم سيراكوس الزاهرة القوية، وعاصمة صقلية، أفلاطون وطلب إليه أن يحضر ليحيل مملكته إلى طوباوية، ولما كان فيلسوفنا، يعتقد، كتورغو، بأن تعليم رجل واحد. وحتى لو كان ملكاً. أسهل من تعليم شعب بأكمله، لذلك لبى الدعوة، ولكن عندما تبين لديونيسيوس أن المخطط يستوجبه إما أن يصبح فيلسوفاً أو يتنازل عن العرش، تراجع عن فكرته وحزن، وكانت النتيجة عداءً مريراً.

وتروي القصة أن أفلاطون بيع في سوق النخاسة، كي يحرره فيما بعد أنيسيريس

صديقه وتلميذه، وعندما رغب أتباع أفلاطون من سكان أثينا في تعويض أنيسيريس عن الفدية التي افتدى بها معلمه، رفض عرضهم قائلاً: ينبغي ألا تكونوا أصحاب الحق الوحيدين في مساعدة الفلسفة.

وهذه الخبرة، (وإذا صدقنا ما أورده ديوجين ليرتيوس، نقول وخبرة أخرى)، قد تكون منبع المذهب المحافظ اللاواهم لأفلاطون في كتابه الأخير الشرائع.

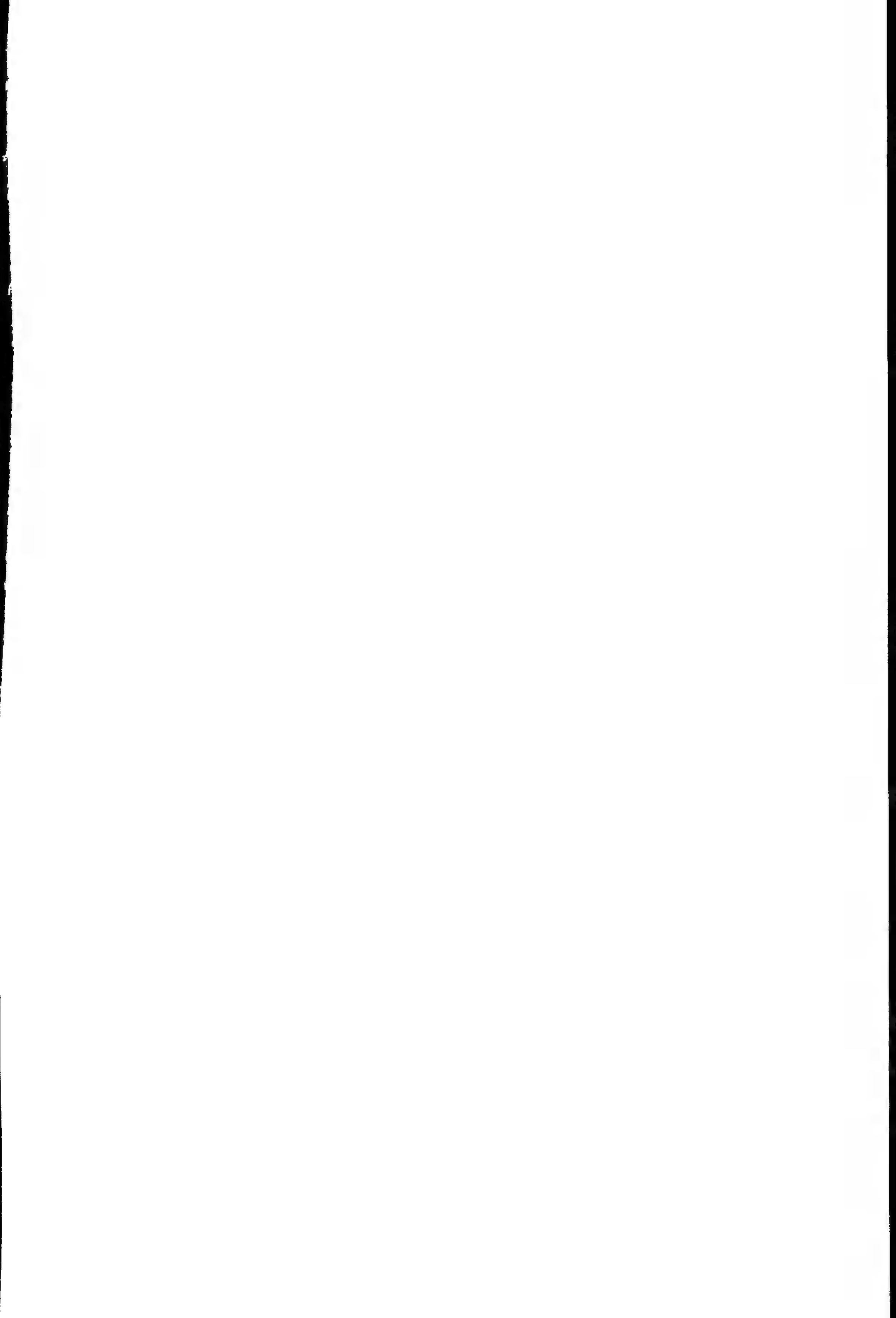
ومع ذلك، فإن السنوات الأخيرة من عمره المديد، كانت سعيدة على ما أعتقد، فتلامذته قد ضربوا في كل اتجاه، وأحاطه نجاحهم بهالات الشرف في كل ناد، وعاش في أكاديميته آمناً مطمئناً، يتنقل في حلقات تلامذته ويعطيهم المسائل والوظائف المدرسية ليحلوها ويجروا أبحاثهم عليها. وحينما كان يعود إليهم، كان عليهم أن يقدموا له مطالعاتهم ويجيبوا عن أسئلته.

لقد قال لاروشفكو: «القلة من الناس، تعرف كيف تنمو إلى سن الشيخوخة» وأفلاطون عرف: بأن يتعلم كصولون ويعلم كسقراط، أن يرشد الشباب المتلهفين، وأن يجد محبة الزملاء العقلانية، وذلك لأن تلامذته قد أحبوه كما أحبهم، لقد كان صديقاً لهم كما كان فيلسوفهم ومرشدهم أيضاً.

ودعا أحد التلامذة، الذي كان يواجه تلك المهواة العميقة المدعوة بالزواج، معلمه لحضور حفلة عرسه، فلبى أفلاطون الدعوة وحضر ثرياً بالسنوات الثمانين من عمره، وانضم بسرور إلى مشيعي البهجة والمرح. ولكن بعد تصرم ساعات من ضحك، انسحب الفيلسوف الشيخ إلى زاوية هادئة من زوايا البيت، وجلس على مقعد ليغنم قسطاً قليلاً من النوم. وفي الصباح، وعندما انتهت الحفلة، حاول المعربدون المتعبون إيقاظه، فوجدوا الفيلسوف قد عبر، خلال الليل، وبهدوء ودون ما صخب، نوماً قصيراً إلى نوم لا نهاية له أو حد. وسار وراءه جميع سكان أثينا مشيعينه إلى قبره.

الفصل الثاني

أرسطو والعلم اليوناني



الخلفية التاريخية

وُلد أرسطو، عام٣٨٤ ق. م. في مدينة أسطيغاريا، وهذه تقع على بعد مئتي ميل شمالاً من أثينا. وكان والده صديقاً وطبيباً لأمنيتاس ملك مقدونيا وجد الاسكندر. ويبدو أن أرسطو بالذات قد أصبح عضواً من الأخوية الطبية الكبرى، أخوية السبياديس. ولقد ربي في جو يعبق برائحة العقاقير، كما ربي الكثيرون من الفلاسفة بعده، في جو يتضوع بأريج الطهر والقداسة. وقد توفرت له كل فرصة وتشجيع ليطور ميل ذهنه العلمي، وكان قد أعد منذ البداية ليصبح مؤسساً للعلم.

ولدينا نخبة من الروايات عن شبابه وإحدى الروايات تقول بأنه قد بدد ميراثه على حياة مفرطة الصخب، والتحق بالجيش تجنباً للجوع، وعاد إلى أسطيغاريا ليمارس الطب، وذهب، وهو في الثلاثين من عمره، إلى أثينا ليدرس الفلسفة على أفلاطون.

وهناك رواية أكثر رزانة من هذه، تذهب به إلى أثينا وهو في الثامنة عشرة من العمر، وتلقي به فوراً بين يدي المعلم العظيم لتعليمه وتهذيبه، ولكن هناك حتى في هذه الرواية، الأكثر احتمالاً، صدى كافياً من حياة شباب متهور طائش يعيش في سباق والزمن.

وعلى كل حال، فالقارىء المفتري عليه، يجوز له أن يعزي نفسه من حيث إن فيلسوفنا، في كلتا الروايتين يرسو آخر الأمر، بسفينته في مرفأ الفلسفة الهادئة.

ودرس على أفلاطون مدة ثمانية أو عشرين عاماً من الزمن، والحق أن تأملات أرسطو في الأفلاطونية النفاذة ـ وحتى تأملاته المناهضة للأفلاطونية ـ توحي بأن تلمذته على أفلاطون قد استغرقت المدة الأطول من الزمن. والمرء قد يرغب في تصور هذه السنوات كسنوات مترعة بالغبطة والسعادة، فنحن نرى، بعين الخيال، تلميذاً ألمعياً متوقد الذهن، يوجهه معلم لا مثيل له أو ند، يتنزه، كالعشاق الإغريقي في حدائق الفلسفة وجناتها. ولكن كلاً من المعلم والتلميذ كانا عبقريين، وإنه لمن المعروف تماماً، بأن توافق العبقري وعبقري آخر مثله، هو توافق يتناغم، كتوافق الديناميت

والنار. فنصف قرن تقريباً، كان يفصل بين المعلم وتلميذه، وكان من الصعب على الفهم أن يردم المهواة من الأعوام، وأن يقضي على التنافر بين نفسيهما. ولقد أدرك أفلاطون عظمة هذا التلميذ الجديد الغريب، الوافد من الشمال المفترض بأنه بربري، وتحدث عنه واصفاً إياه بأنه يبدو كما لو أنه كان يمثل Nous الاكاديمية، أو ما معناه، العقل المتجسد إنساناً.

ولقد أنفق أرسطو المال بكرم، أو إسراف على شراء الكتب، (أي على المخطوطات، في تلك الأيام التي لم تكن تعرف الطباعة). وكان، بعد يوريبيد، أول من جمع مكتبة، وكان، من بعض أفضاله الكثيرة على العلم، إيجاد مبادىء لتصنيف المكتبة. ولذلك تحدث أفلاطون عن منزل أرسطو واصفاً إياه بأنه «بيت القارىء»، ويبدو أن هذا الوصف كان يعني أخلص الإطراء وأصدقه. ولكن بعد الأقاويل القديمة، تفسر هذا الوصف، على أنه ضربة خبيثة مكارة، لكنها شديدة وقوية، وجهها أفلاطون لافتتان أرسطو بالمطالعة والكتب. ويبدو أن خلافاً قد نشب بين المعلم وتلميذه، في السنين الأخيرة من عمر أفلاطون، وهذه الرواية فيها من دلائل الحقيقة أكثر من غيرها، إذ يبدو أن أرسطو الشاب الطموح، أخذ يعاني **«عقدة أوديب»** إزاء والده الروحي، وذلك فيما يتعلق بالفلسفة وخدمتها، وبدأ يلمح إلى أن الحكمة لن تموت مع أفلاطون، بينما وصف أفلاطون تلميذه بأنه كمهر يرفس أمه بعد أن يمتص كل ما في ضرعيها من حليب. لكن «تزللر» العليم، الذي لديه يبلغ أرسطو نيرفانا الوقار، يريد لنا أن نرفض هذه الروايات، ونرد تلك الأقاويل، ولكن يجوز لنا أن نخمن أنه حيث لا نزال نرى مثل تلك السحب الكثيفة من الدخان، فلا بد أنه قد كانت هناك، ذات مرة، نار، إذ لا دخان بدون نار.

أما الأقاويل الأخرى، عن تلك المرحلة الأثينية، ففيها المزيد من الإشكال. فبعض كتَّاب سيرة أرسطو، يقولون لنا بأنه قد أسس مدرسة للخطابة كي ينافس أيسوقراط، وبأن هيرمياس الوفير الثراء، كان من بين تلامذة هذه المدرسة، وسرعان ما أمسى هيرمياس هذا، الحاكم بأمره في دولة مدينة أتارنيس، وبعد أن بلغ هذا المنصب، دعا أرسطو إلى بلاطه، وكافأه عام ٣٤٤ ق. م. عن أفضاله السابقة عليه، بتزويجه من أخته (أو ابنة عمه).

وينزع المرء إلى الشك في هذا الزواج، كهدية أغريقية، ولكن بعض المؤرخين يسارعون إلى التأكيد لنا، على أن أرسطو قد عاش حياة سعيدة وزوجته، وأنه قد تحدث عنها بأشد حب وكلف، في وصيته. وبعد هذا الحدث بسنة واحدة تماماً، دعا

فيليب ملك مقدونيا أرسطو إلى بلاطه في «بلاّ» وعهد إليه بتربية الإسكندر وتعليمه. وهذه الدعوة تدل على شهرة فيلسوفنا المتصاعدة، من حيث قيام أعظم عاهل في ذلك العصر، بالبحث عن أعظم معلم، واختياره أرسطو ليكون مربياً لسيد العالم المقبل.

لقد كان فيليب عازماً على أن يوفر لابنه كل فائدة ثقافية، وذلك لأنه كان قد وضع للإسكندر مشاريع لا نهاية لها أو حد. فاحتلاله لتراقيا عام ٣٥٦ ق. م. عاد عليه بمناجم الذهب، التي سرعان ما أخذت تفيض بهذا المعدن الثمين، إذ بلغ إنتاجها منه عشرة أضعاف إنتاج مناجم الفضة الآخذة بالنضوب، في لوريوم، والعائدة لأثينا. وكان شعبه، يتألف من فلاحين متعافين، ومحاربين أقوياء لم يفسدهم بعد ترف المدينة ورذائلها، فهنا كان يوجد ذاك المركب، الذي سيجعل إخضاع مئة من دول المدن الحقيرة، ووحدة اليونان السياسية أمرين ممكنين.

ولم يكن فيليب يعطفِ على الفردية التي حضنت وربت فن اليونان وعقلها، والتي هبطت، في الوقت ذاته، بنظامها الاجتماعي إلى الحضيض، ففي جميع هذه العواصم الصغيرة، لم ير فيليب الثقافة المبهجة والفن، الذي لا يُعلى عليه في روعته، بل رأى الفساد التجاري والفوضى السياسية، لقد شهد تجاراً نهمين ومصرفيين جشعين لا يعرفون شعباً، يمتصون موارد الشعب الحيوية، ورأى سياسيين عاجزين، وخطباء مفوهين يضللون شعباً عاملاً ويدفعون به إلى مؤامرات مدمرة وحروب، وشهد أحزاباً تشق الطبقات، وطبقات تتجمد في طوائف، لقد قال فيليب، بأن ما يشهد ليس شعباً، بل إنه فقط حمأة أفراد. عباقرة وعبيد، فعزم على أن يدفَع بهذا الاضطراب إلى قبضة النظام، وأن يجعل كل بلاد اليونان تهب منتصبة على قدميها، متحدة قوية كمركز سياسي للعالم وقاعدة له.

لقد درس فيليب في شبابه على إبا مينونداس النبيل في طيبا، فني الاستراتيجية والتنظيم المدني.

والآن، وبشجاعة لا حدود لها كطموحه، قام بتحسين التدريب والتعليم، فهزم، عام ٣٣٨ ق. م.، الآثينيين في معركة كارونيا، وشهد أخيراً، اليونان متحدة موحدة، وإن كانت وحدة ترسف في السلاسل والأغلال. وعندما بلغ أوج نصره، وأخذ يعد الخطط التي تمكنه وابنه من توحيد العالم، سقط قتيلاً بيد مغتال.

كان الإسكندر، عند قدوم أرسطو، في الثالثة عشرة من عمره، وكان شاباً شرساً متوحشاً، شديد الانفعال غضوباً مصاباً بالصرع، ومدمناً على الخمرة تقريباً. وكانت

هوايته ترويض الخيول التي يعجز الناس عن ترويضها. ولم تكن جهود الفيلسوف الرامية لتلطيف حرارة نيران هذا البركان الفائر، نافعة أو جدية. ولقد لاقى الإسكندر من النجاح لدى بوسيفالوس، أكثر مما صادفه أرسطو لدى الإسكندر.

ويورد بلوتارك قائلاً:

«لمدة من الزمن، لم يكن حب الإسكندر وإعزازه لأرسطو، دون حب الابن لأبيه، فلقد قال، مع أن أباه قد وهبه الحياة، لكن أرسطو قد علمه فن الحياة» (فالحياة، كما يقول أحد الأمثلة الإغريقية، هي هبة من الطبيعة، لكن أن تحيا جميلاً، هي هبة من الحكمة). ولقد ورد في رسالة كتبها الإسكندر إلى أرسطو قوله:

«إنني أفضل أن أبرز في معرفة ما هو خير، على توسيع سلطاني ومملكتي». لكن هذا القول يبدو على أنه ليس أكثر من إطراء شاب ملكي يفور قوة وعنفواناً. فتحت تلميذ الفلسفة المبتدىء هذا، كان يوجد الابن الناري الملتهب لأميرة بربرية وملك وحشي لم يُروض، وقيود العقل كانت أوهي من أن تكبح جماح هذه الانفعالات الوراثية حين جيشانها، وهكذا هجر الإسكندر الفلسفة، بعد سنتين، ليتربع على العرش وليركب ظهر العالم. والتاريخ يترك لنا الحرية في أن نصدق بأن افتتان الاسكندر بالوحدة والتوحيد، قد استمد بعضاً من قوته وعظمته من معلمه أعظم مفكر تركيبي في تاريخ الفكر، (علماً بأنه ينبغي علينا أن نشك في ذاك الأمر). وإن انتصار االنظام، على يدي التلميذ، في الميدان السياسي، وعلى يدي المعلم في الميدان الفلسفي، إنما يمثلان الجانبين المختلفين لمشروع ملحمي نبيل واحد. فهنا يطالعنا مقدونيان رائعان يوحدان عالمين تضرب فيهما الفوضى طولاً وعرضاً.

وحينما انطلق الاسكندر لغزو آسيا، ترك وراءه في مدن اليونان، حكومات موالية له، وشعوباً تعاديه عداوة لا تعرف هوادة. فتقاليد أثينا العريقة، أثينا الحرة والأمبراطورية ذات يوم، جعلت الخضوع - حتى لألمع طاغية وفاتح للعالم - أمراً لا يحتمل أو يُطاق، وقد أبقت دائماً بلاغة ديمستين الجمعية العمومية، على شفير الثورة على «الحزب المقدوني» الذي كان يمسك بأعنة السلطة في المدينة.

والآن بعد أن عاد، عام ٣٣٤ ق. م.، أرسطو، عقب فترة طويلة أخرى من تجوال وترحال، إلى أثينا، كان من البدهي جداً أن ينضم إلى المجموعة المقدونية، وألا يجد إحراجاً في مجاهرته بموافقته على حكم الاسكندر الرامي إلى الوحدة والتوحيد.

ونحن عندما ندرس التتابع المذهل من مؤلفات أرسطو في التأمل والبحث، هذه المؤلفات التي أخذ أرسطو يتكشف عنها في الأعوام الاثنتي عشر الأخيرة من عمره، وعندما نشهد أعماله المتعددة الجوانب في تنظيم مدرسته وتنسيق ثروة كتلك من المعرفة التي لربما لم يختزنها أبداً ذهن إنسان واحد، من قبل وبعد، فلنتذكر بأن ملاحقة أرسطو هذه للحقيقة لم تكن ملاحقة يحيط بها جو من أمن وهدوء، ولنذكر أن الجو السياسي كان آنذاك، في كل دقيقة عرضة للتبدل، وينذر بعاصفة قد تهبّ، في كل لحظة، على هذه الحياة الفلسفية الوديعة المسالمة.

ونحن فقط إذا ذكرنا هذه الحال، وذاك الظرف، نستطيع أن نفهم فلسفة أرسطو السياسية ونتفهم نهايته الفاجعة.

عمل أرسطو

لم يكن من الصعب على معلم هذه الملوك، أن يجد تلامذة له حتى في مدينة معادية كأثينا. فعندما أنشأ أرسطو، وهو في الثالثة والخمسين من عمره الليسه (الندوة العلمية)، توافد عليه من التلامذة عدد كان من الوفرة على شكل، أصبح معه من الضروري وضع قواعد معقدة للحفاظ على النظام. وكان التلامذة يقومون بأنفسهم بوضع القواعد، وينتخبون، كل عشرة أيام، أحدهم للإشراف على المدرسة. ولكن ينبغي ألا نعتقد بأن تلك المدرسة كانت مكاناً يسوده نظام من انضباط صارم، فالصورة التي وصلت إلينا عن تلك المدرسة، هي صورة تلامذة يتناولون طعامهم والمعلم، ويتعلمون منه حينما كانوا يذرعون وإياه الممشى[1] المحاذي للميدان الرياضي، والذي منه اقتبست الليسه اسمها، ويقطعونه جيئة وذهاباً.

ولم تكن المدرسة الجديدة مجرد صورة منقولة عن المدرسة التي خلفها أفلاطون وراءه. فالأكاديميا كانت مكرسة قبل كل شيء للرياضيات والفلسفة التأملية والسياسية، لكن الليسه كانت تنزع إلى التركيز على تدريس علم الأحياء (البيولوجيا) والعلوم.

وإذا صدقنا بليني، فإن الإسكندر قد أمر الصيادين وحرس أراضي الصيد، والبساتنة وصيادي الأسمال بأن يوفروا لأرسطو كل ما قد يطلبه من مواد زلولوجية ونباتية.

---

(١) لقد دعي بالممشى، ومن هنا اشتقت كلمة المدرسة المشائية، وكان الميدان الرياضي جزء من أرض مبعد أبولوليسيوس، حامي القطيع من الذئب (ليسوس).

ويروي بعض الكتّاب الآخرين، أنه كان لأرسطو، في أحد الفترات، ألف من الرجال انتشروا في اليونان وأصقاع آسيا يجمعون له مختلف الأنواع من النبات والحيوان. وقد تمكن بهذه الثروة من المواد، من تأسيس أول حديقة زلولوجية كبيرة شهدها العالم، ونحن بالكاد نغالي في تقدير أثر هذه المجموعة في علمه وفلسفته.

ولكن من أين أتى أرسطو بالأموال اللازمة لتمويل مثل هذه الأعمال؟ لقد كان، هو بالذات، آنذاك، ذا دخل وفير، ولقد تزوج من زوجة ثرية شريكة في ثروة أشد رجال السياسة قوة وسلطاناً في اليونان.

ويروي لنا أثينوس (وروايته هذه لا شك مبالغ فيها) أن الإسكندر قد قدم لأرسطو ٨٠٠ تالنت (تعادل ٤ ملايين دولار) لينفقها على الأبحاث والأجهزة الفيزيائية والبيولوجية.

ويعتقد البعض، بأن الاسكندر قد أرسل، بناء على اقتراح أرسطو، ببعثة[١] باهظة التكاليف لاكتشاف منابع النيل ومعرفة أسباب فيضانه الدوري، وأن أعمالاً كهذه، بوصفها خلاصة لـ ١٥٨ دستوراً سياسياً، وضعت لأرسطو، لتدل على مجموعة موفورة العدد من المساعدين والسكرتاريين.

وزبدة القول: إننا نشهد هنا لأول مرة في التاريخ الأوروبي، قيام الدولة بتمويل الأبحاث العلمية، تمويلاً كريماً سخياً. وأية معرفة قد لا نكتسبها إذا قامت الدول الحديثة بتمويل البحث بوفرة سخية تناسباً!

ومع ذلك فإننا نظلم أرسطو إذا تجاهلنا المحدوديات الخطرة في الأجهزة، والتي رافقت هذه الموارد والتساهيل التي لم يعرف لها الماضي مثيلاً. لقد كان مرغماً على تحديد الزمن بدون ساعة، وعلى المقارنة بين درجات الحرارة بدون ميزان حرارة، وعلى رصد السماوات بدون مرصد، والطقس بدون باروميتر... وكان لديه من جميع أجهزتنا الرياضية والبصرية والفيزيائية فقط مسطرة وبوصلة بالإضافة إلى بعض بدلاء ناقصة لبعض أجهزة قليلة أخرى. ولم يكن التحليل الكيميائي والقياسات الصحيحة والأوزان وتطبيق الرياضيات الصحيح على الفيزياء، من الأمور المعروفة. وكانت قوة جذب المادة، وقانون الجاذبية، والظاهرات الكهربائية وأحوال التركيب الكيميائي، وضغط الهواء وآثاره وطبيعة الضوء والحرارة والاحتراق الذاتي الخ... وزبدة القول،

(١) لقد ورد في تقرير تلك البعثة أن أسباب الفيضان تعود إلى ذوبان الثلوج على جبال الحبشة.

كانت جميع الوقائع التي ترتكز عليها النظريات الفيزيائية للعلم الحديث، غير مكتشفة كلياً أو تقريباً كلياً.

فلتتبصر كيف تصنع المخترعات التاريخ: فافتقار علم فلك أرسطو للمرصد جعل منه نسيج رواية طفل خيالية، وافتقار بيولوجياه للمجهر جعلها نعمة ضلالاً وتخبط خبط عشواء.

والحق أن اليونان قد هبطت في الاختراع الصناعي والتقني دون المستوى العام بكثير، لإنجازاتها المعدومة المثيل. فترفع الإغريق عن الأعمال اليدوية، أبقت كل إنسان، ما عدا العبيد اللامبالين، بمنأى عن التعرف المباشر على عملية الإنتاج، وبمعزل عن ذاك التماس المنعش والآلة التي تكشف عن الخلل وتتمثل قبلياً الإمكانيات، فلقد كان الاختراع التقني ممكناً فقط بالنسبة لأولئك الذين لم تكن لهم مصلحة فيه، والذين لم يكن بمقدورهم أن يجتنوا منه أية فائدة مادية، ولربما رخص العبيد بالذات، جعل هذا الاختراع بطيء الخطى، فالعضل كان لا يزال دون الآلة ثمناً.

وهكذا، بينما غزت التجارة الإغريقية البحر الأبيض المتوسط، واكتسحت الفلسفة اليونانية أذهان أهليه، زاغ العلم اليوناني وتاه، وبقيت الصناعة اليونانية تقريباً في المستوى الذي بلغته صناعة إيجا عندما داهمها الغزاة اليونان في كنسوس وتيرنس وميسين، بألف عام قبل أرسطو.

ولا شك في أن هذا الواقع يقدم لنا السبب في ندرة لجوء أرسطو إلى التجربة، فميكانيكا التجربة لم تكن قد صنعت بعد، وأفضل ما كان يستطيعه هو أن يراقب مراقبة شاملة تقريباً ومستمرة. وبالرغم من ذلك فإن المعلومات التي جمعها ومساعدوه أصبحت أساساً لانطلاق العلم وتقدمه، ولكتاب المعرفة المعول عليه طيلة ألفي عام، وأعجوبة من أعاجيب عمل الإنسان.

يبلغ عدد مؤلفات أرسطو المئات، ويقول بعض الأقدمين من الكتاب، بأن أرسطو وضع أربعمائة مؤلف، وغيرهم ينسب إليه ألف كتاب.

أما ما تبقى فهو فقط جزء من مؤلفاته، لكنه مع ذلك يشكل مكتبة بذاته. إذن فلتتصور وفرة جميع مؤلفاته وعظمتها. فهناك المؤلفات المنطقية: «المقولات» «المباحث» التحاليل البديئية والتفئية، «القضايا» والدحض السوفسطائي.

ولقد قام المشاؤون فيما بعد بجمع هذه المؤلفات وتحميلها عنواناً عاماً هو: أرغنون أرسطو. أي عضو أو أداة التفكير الصحيح. وهناك ثانياً المؤلفات العلمية:

«الفيزياء» «مبحث في السماوات» «النماء والانحلال» «الأرصاد الجوية» «التاريخ الطبيعي» «مبحث في النفس» «أعضاء الحيوانات» «حركة الحيوانات» «وتناسل الحيوانات». وهناك ثالثاً المؤلفات الجمالية: «الخطابة وعلم العروض» وهناك رابعاً المؤلفات الفلسفية الأشد صرامة: «الأخلاق الوضعية» «السياسة» «والميتافيزياء».

هنا تطالعنا أكيداً «الموسوعة البريطانية» لبلاد اليونان، إذ إن كل قضية تحت الشمس وحولها تجد لها مكاناً فيها، ولا غرو إذ وجدنا لدى أرسطو من الأخطاء ومُحالات العقل أكثر مما نجد منها لدى أي فيلسوف آخر وضع أبداً كتاباً. فهنا تركيب كذاك من المعرفة والنظرية حيث لن يكون بمستطاع أي إنسان بلوغه حتى حلول عصر سبنسر، وحتى بلوغه بعد ذاك العصر ليس له نصف ما لبلوغ أرسطو له من روعة. فهنا فتح للعالم، هو لأفضل من الانتصار الوحشي الرجراج الذي حققه الاسكندر. وإذا كانت الفلسفة هي التفتيش عن الوحدة، فإن أرسطو لجدير بذاك الاسم الرفيع الذي أُطلق عليه عشرين قرناً اسم الفيلسوف.

ومن البدهي ألا يجد الشعر له مكاناً في ذهن ذي نزعة علمية كهذه. وعلينا ألا نتوقع أن نجد لدى أرسطو ذاك الإشراق الأدبي الذي يغمر صفحات ذاك الفيلسوف الدرامي أفلاطون. فبدلاً من أن يقدم لنا أدباً عظيماً حيث تتجسد الفلسفة (وتموه) في الأسطورة والوهم، يقدم لنا أرسطو علماً تقنياً تجريدياً ومكثفاً، لذلك فإذا قصدناه للترفيه عن النفس، فعندئذٍ سنطالبه قضائياً بأن يعيد لنا دراهمنا. وهو بدلاً من أن يعطي الأدب مصطلحات، كما فعل أفلاطون، نراه يعطي العلم والفلسفة علم مصطلحات لغوية، ومن النادر أن نتحدث عن أي علم في يومنا هذا، دون أن نستعمل المصطلحات التي ابتدعها أرسطو، فهي كالركاز العضوي في درب نطقنا: الملكة، الوسيلة السنة الأدبية (وهذه تعني لدى أرسطو المقدمة الكبرى للقياس) المقولة، الطاقة، الفاعلية، الدافع، الغاية، المبدأ، الشكل. هذه القطع النقدية المعدنية التي لا يستغني عنها الفكر الفلسفي قد سُبكت في ذهن أرسطو.

ولربما كان هذا العبور من الحوار المبهج إلى المبحث العلمي الدقيق، خطوة ضرورية على درب تطور الفلسفة، وليس بمقدور العلم، قاعدة الفلسفة وعمودها الفقري، أن ينمو قبل أن يكون قد أبدع مناهجه الصارمة لإجراءاته وتعبيره.

ولقد كتب أرسطو أيضاً الحوارات الأدبية، ولاقت من الاحترام ما لاقته حوارات أفلاطون، لكن الزمان لم يحفظها لنا، كما وأنه لم يصن مباحث أفلاطون العلمية من الفناء، ولربما حفظ لنا الجزء الأفضل من كل واحد من هذين.

وأخيراً فإنه لمن الجائز أيضاً، أن تكون المؤلفات المسندة إلى أرسطو، ليست بمؤلفاته، بل كانت إلى حد كبير تناسيق وتصانيف تلامذته وأتباعه، الذي حنطوا الجوهر غير المنمق لمحاضراته، في الملاحظات التي دونوها. ولا يبدو أن أرسطو قد نشر في حياته أية مؤلفات تقنية ما عدا مؤلفيه في المنطق والبلاغة، كما وأن الشكل الحالي للمباحث المنطقية هو وليد تنقيح أدخل عليها فيما بعد. أما فيما يتعلق بالميتافيزياء والسياسة، فالملاحظات التي خلفها أرسطو، تبدي على أن مصفي تركة أرسطو قد جمعوها معاً دون تنقيح أو تعديل.

وحتى وحدة الأسلوب التي تتميز بها مؤلفات أرسطو، والتي تقدم دليلاً لأولئك الذين يدافعون عن تأليف أرسطو لتلك المباحث، قد تكون، بعد كل شيء، وحدة ابتدعتها لها المدرسة المشائية من خلال تنقيح مشترك. وتدور حول هذا الأمر حرب من نوع هيوميروسي، وعلى نطاق ملحمي تقريباً، وحيث لا يرغب القارىء المشغول في الاشتراك فيها، وحيث لن يتعهد الطالب المتواضع في الحكم عليها. وبإمكاننا أن نثق في جميع الأحوال، من أن أرسطو هو المؤلف الروحي لجميع تلك الكتب التي تحمل اسمه، لكن اليد قد تكون في بعض الحالات، يد غيره من الناس، لكن العقل والقلب، هما عقله وقلبه.

تأسيس المنطق

يتمثل الامتياز الأول العظيم لأرسطو، في كون أرسطو، وبدون أي سلف تقريباً، فقد أبدع بتفكيره الشاق وحده علماً جديداً ـ ألا وهو المنطق. ويتحدث «رينان» عن التدريب السيء لكل ذهن لم يخضع مباشرة أو غير مباشرة للانضباط الإغريقي، ولكن والحق أن العقل الإغريقي بالذات كان عقلاً غير منضبط ومرتبكاً مشوشاً، حتى قامت صياغات أرسطو وقواعده الصارمة لمنهاج امتحان الفكر. وحتى أفلاطون، (وذلك إذا ما أراد أحد العشاق أن يحدس ويزعم)، كان نفساً غير منتظمة ومتمردة جموحاً، وقد تورط مراراً في غيوم الأسطورة، تاركاً للجمال أن يقنع وجه الحقيقة بقناع جد كثيف. كما وأن أرسطو بالذات، كما سنرى فيما يأتي، قد انتهك حرمة شرائعه العديد من المرات، ولكنه كان آنذاك نتاج الماضي، وليس ثمرة المستقبل الذي كان ذهنه سيجسده ويبنيه. ولقد أدى الانحلال السياسي والاقتصادي الذي نزل باليونان، إلى إيقاظ العقل والخلق الهيلينيين بعد أرسطو، ولكن عقب دورة ألفية كاملة من أعوام الديجور البربري، وعندما وجد ثانية جيل جديد أوقات الفراغ والآبلية

للتأمل، أمسى «أرغنون» منطق أرسطو الذي ترجمه بوثيوس (٤٧٠ . ٥٢٥ ب . م)، القالب كل قالب الفكر في القرون الوسطى، والأم الصارمة لتلك الفلسفة الكلامية، التي بالرغم من كون العقائد التي اكتنفتها قد جعلتها عاقراً عقيماً، لكنها مع ذلك دربت ذهن أوروبا الشابة على المناقشة العقلية، وأوجدت بمهارة وذكاء، المصطلحات اللغوية للعلم الحديث، وأرست قاعدة ذاك النضوج ذاته للذهن، الذي قدر له أن ينمو ويطوح بالنسق والمناهج التي ولدت به وقدمت له كل عون وعضد.

تعني كلمة «المنطق» فقط فن التفكير الصحيح ومنهاجه.

إنه الـ logy، أو المنهج لكل علم ولكل انضباط ولكل فن، وحتى الموسيقى تلوذ به وتكنه.

وهو علم، لأنه بمقدورنا إلى حد كبير اختزال عمليات التفكير الصحيح إلى قواعد، كما هي الحال في الفيزياء والهندسة، وتعليمها للكثير من الأذهان العادية. وهو فن لأنه يعطي، أخيراً، وعن طريق الممارسة، تلك الدقة المباشرة واللاواعية، التي ترشد أصابع عازف البيانو إلى تلك النغمات المعدومة من كل عناء وجهد. وليس هناك من شيء كئيب بليد كالمنطق، وليس هناك من أمر له مثل أهميته.

وهناك ملمح من ملامح هذا العلم الجديد لدى سقراط، وذلك في إلحاحه الُمجن على التعارف، ولدى أفلاطون، وذلك في تهذيبه المستمر لكل معنى عام، أو مفهوم. كما وأن المبحث الوجيز الذي كتبه أرسطو، عن «التعاريف» يظهر كيف وجد منطقه الغذاء من هذا المنبع. ولقد قال فولتير: «إذا أردت التحدث معي فحدد مصطلحاتك». وكم من مناقشة كان بالإمكان اختصارها إلى فقرة واحدة، لو تجرأ المناقشون على تحديد مصطلحاتهم أو تعريفها!.

وأن ألف المنطق وباءه، قلبه وروحه، هو وجوب إخضاع كل مصطلح هام في المبحث الجدي، لأشد استقصاء وتعريف قسوة وصراحة. وهو شاق صعب، ويمتحن، بدون رحمة، العقل البشري، ولكن عندما يجتاز العقل هذا الامتحان بنجاح، يكون قد أنجز نصف أي عمل كان.

كيف ينبغي علينا الانطلاق في تعريف موضوع أو مصطلح؟.

ويجيب أرسطو عن هذا السؤال قائلاً بأن لكل تعريف جيد، قسمين ويقف على قدمين راسختين: فهو أولاً يخص الموضوع، موضع السؤال، بطبقة أو مجموعة تكون خصائصها العامة هي خصائص ذاك الموضوع أيضاً. وهكذا فإن الإنسان، في المنهج

الأرسطوي، حيوان عاقل، «وفارقه النوعي» هذا هو أنه غير شبيه بجميع الحيوانات الأخرى، من حيث إنه حيوان عاقل، (وهنا يطالعنا أصل أسطورة جميلة). إن أرسطو يغمس موضوعاً في بحر طبقته، ومن ثم يخرجه وهو يقطر بالمعنى النوعي، حاملاً خصائص نوعه ومجموعته، بينما تشع فرديته وفارقه بالمزيد من الوضوح، نظراً لتلاصق ذاك الموضوع والمواضيع الأخرى التي تشبهه مثل ذاك الشبه الكبير، وتختلف عنه اختلافاً كذلك.

وعندما نجتاز هذا الخط الخلفي من المنطق ندخل ساح المعركة الفسيح حيث اصطرع أرسطو وأفلاطون حول تلك القضية المرعبة، قضية «العموميات»، وهذا الصراع كان أول اشتباك في حرب قدر لها أن تستمر حتى يومنا هذا، وتجعل كل أوروبا القرون الوسطى تدوي باصطدام «الحقائق الواقعية» باتباع «المذهب الاسمي». فالعمومي، بالنسبة لأرسطو، هو أي اسم عام، إنه أي اسم يمكن إطلاقه شمولياً على أعضاء طبقة. وهكذا فإن الحيوان، والإنسان والكتاب، والشجرة هي جميعاً عموميات. ولكن هذه العموميات هي مفاهيم ذاتية، وليست حقائق واقعية موضوعية بصورة حسية، فهي أسماء وليست أشياء، وكل ما يوجد خارجنا هو عالم من مواضيع فردية ونوعية، وليس عالماً من أشياء جنسية وعامة، فالناس يوجدون وكذلك الأشجار والحيوانات، ولكن الإنسان بصورة عامة، أو الإنسان العام لا يوجد إلا داخل الفكر، فهو تجريد ذهني مناسب، ولكنه ليس وجوداً خارجياً أو حقيقة واقعية.

والآن يفهم أرسطو أن أفلاطون قد قرر أن للعموميات وجوداً موضوعياً، والحق أن أفلاطون قد قال بأن العالم هو، بصورة لا تضاهى، أطول دواماً وأشد أهمية وأكثف جوهراً من الفرد. نظراً لكون الفرد مويجة صغيرة فقط من موجة فالناس يأتون ويذهبون، ولكن الإنسان يستمر إلى الأبد. وأرسطو ذهن يتعامل مع الوقائع المادية، وهو كما قد يصفه وليم جيمس، بأنه ذهن خشن وغير رقيق، فهو يرى جذور صوفية والهذر العلمي في هذه «الواقعية» الأفلاطونية، ولذلك يهاجمها بكل ما للمحاور الأول من قوة وعنفوان. وكما أن برتوس لم يكن أقل محبة لقيصر، بل أكثر محبة لروما، فكذلك يقول أرسطو: «إن أفلاطون لعزيز على قلبي، لكن الحقيقة مع ذلك، لأعز منه وأحب».

وإن ناقداً معادياً قد يلاحظ أن أرسطو (كنيتشه) ينتقد أفلاطون بهذه الشدة، لأنه يعي بأنه قد اقتبس منه بوفرة وسخاء، فليس هناك من إنسان يكون بطلاً بالنسبة لمدينه، ولكن لأرسطو، بالرغم من ذلك، موقفاً سليماً، فهو فيلسوف واقعي بالمعنى الحديث

تقريباً للواقعية، ولقد عزم على إشغال نفسه بالحاضر الموضوعي، بينما أن أفلاطون غارق في المستقبل الذاتي.

ولقد كان يوجد في المطالبة السقراطية الأفلاطونية بالتعاريف نازع بعيد عن الأشياء والوقائع، وينزع إلى النظريات والفكر، حيث كان ينطلق من الخواص إلى العموميات من العلم إلى الفلسفة الكلامية، وأخيراً كرس أفلاطون نفسه للعموميات إلى حد أخذت عنده العموميات بتعيين الخواص وتقريرها، وأوقف نفسه على الفكر حتى درجة بدأت عندها الفكر بتعريف أو انتقاء وقائعه واختيارها.

ولقد وعظ أرسطو مطالباً بالعودة إلى الأشياء، إلى وجه الطبيعة «غير المتغضن» وإلى الحقيقة الواقعية، ولقد كان فيه تفضيل شهاء شبق للخاص الصلب الجامد، وللفرد بدمه ولحمه. لكن حب أفلاطون للعام والشامل، بلغ به مبلغاً جعله، في الجمهورية، يدمر الفرد كي يشيد دولة كاملة. ومع ذلك، وكما هي الحال وسخرية التاريخ، فإن المحارب الفتي يتطبع بالكثير من صفات المعلم الشيخ الذي يثب عليه ذاك مهاجماً. ويوجد فينا دائماً مخزون وفير من ذاك الذي نستنكره ونديته: ولما كان بمقدورنا أن نقارن بين المتماثلين فقط، لذلك فإن المتماثلين من الناس هم الذين يختصمون ويصطرعون، وإن أشد الحروب مرارة هي تلك التي دارت حول أتفه الخلافات على الغرض أو المعتقد. فالصليبيون الفرسان وجدوا في صلاح الدين جنتلماناً كان بإمكانهم أن يقاتلوه بصورة ودية غير حاقدة، ولكن عندما انفجرت أوروبا المسيحية إلى معسكرات متعادية، لم يعد يوجد متسع حتى لأكثر الأعداء دماثة وتلطفاً. وأرسطو ايقسو على أفلاطون بشدة كتلك، لأن هناك الكثير الكثير من أفلاطون فيه، وهو أيضاً يبقى عاشقاً للتجاريد والعموميات، ويكشف مراراً وتكراراً عن تلك النزعة البسيطة إلى نظرية منمقة تنميقاً ثرياً، وهو مرغم على خوض صراع دائم مستمر لقهر عاطفته وانفعاله الفلسفيين لرَوْد الفلك.

وهناك ملمح جد واضح من هذا الأمر، في أشد ما كتبه أرسطو في الفلسفة ميزة وأصالة. في نظرية القياس. فالقياس هو ثلاثي القضايا، حيث تتبع القضية الثالثة منه (النتيجة) من حقيقة القضيتين الآخريتين المسلم بها (المقدمتان الكبرى والصغرى). مثلاً على ذلك: سقراط هو حيوان عاقل، لكن سقراط هو إنسان لذلك فسقراط حيوان عاقل. وأن القارىء الرياضي سيرى فوراً أن تركيب القياس يشابه القضية القائلة بأن الشيئين اللذين يعادلان الشيء الواحد ذاته، يكون الواحد منهما مساوياً للآخر. فإذا كانت أ هي ب، وكانت ج هي أ، لذلك تكون ج هي ب. ونحن نبلغ النتيجة، كما هي

الحال في القضية الرياضية، بإسقاطنا، من كلتا المقدمين أحدهما المشترك أ. وعلى هذا الشكل نبلغ النتيجة في قياسنا، بإسقاطنا، من كلتا المقدمتين حدهما المشترك، «أي إنسان»، ونوحد بين ما يبقى لدينا. وأن الصعوبة، كما أشار إليها المناطقة منذ أيام «بيرو» حتى عصر ستيورات مل، تكمن في هذا، ألا وهو أن مقدمة القياس الكبرى تسلم جدلاً وحصراً بالنقطة التي تتوجب البرهنة عليها، وذلك لأنه إذا لم يكن سقراط عاقلاً، (وليس هناك من امرىء بشك في أنه إنسان)، فعندئذٍ لن تكون القضية القائلة بأن الإنسان حيوان عاقل صحيحة صحة شاملة. وأن أرسطو سيجيب بأنه حيثما نجد إنساناً يمتلك عدداً وفيراً من الصفات المميزة لطبقة، (سقراط هو إنسان)، فعندئذٍ يجري تأييد زعم قوي وشديد وقائل بأن للفرد الصفات الأخرى المميزة (العقلانية) للطبقة. ولكن القياس، ظاهراً، ليس بنظام ميكانيكي لكشف الحقيقة، بمقدار ما هو وسيلة لإيضاح الشرح والفكر.

ولكل هذا، كما للعديد من مواد الأرغانون الأخرى، قيمته، فلقد اكتشف أرسطو وصاغ كل قانون للتركيب النظري المتماسك، وكل حيلة ووسيلة للمناظرة الجدلية، وقام بكل هذا بجد واجتهاد ودقة لا نستطيع أن نوفيها حقها من المدح والتمجيد، ولربما كانت أعماله الشاقة في هذا الاتجاه قد أسهمت أكثر من أي كاتب فرد آخر، في الإنعاش الفكري لعصور ما بعد أرسطو. ولكن لم يوجد أبداً أي إنسان عرفته هذه الفانية، استطاع أن يسمو بالمنطق إلى أسلوب سام رفيع: فالمرشد لتصحيح المحاكمة العقلية له من طاقة التصعيد، ما للمرشد في «الأَتيكيت» السلوك المجتمعي، من طاقة، وبمقدورنا أن نستعمله، لكن من النادر أن يدفع بنا إلى النبالة. ولن يستطيع حتى أشد الفلاسفة شجاعة أن يتغنى بكتاب في المنطق، تحت فرع أو أملود، فالمرء يشعر دائماً نحو المنطق كما رجا فيرجيل دانتي أن يشعر إزاء أولئك الناس الذين حلت عليهم اللعنة بسبب حيادهم المعدوم من كل لون: . «دعنا ألا نلقي بالمزيد من النظرات عليهم، بل لنلق بنظرة واحدة فقط، ولنمضِ في سبيلنا».

تنظيم العلم

١ ـ العلم قبل أرسطو

يقول «رينان»: لقد أعطى سقراط الجنس البشري الفلسفة، وأعطاه أرسطو العلم. لقد كانت توجد هناك فلسفة قبل سقراط، وكان يوجد علم قبل أرسطو، لكن الفلسفة والعلم انطلقا ابتداء بسقراط وأرسطو أشواطاً بعيدة إلى الأمام. ولكن جميع هذه الانطلاقات قد انطلقت من القاعدة التي بناها هذان الفيلسوفان فالعلم قبل أرسطو كان جنيناً ومع أرسطو أصبح وليداً.

ولقد قامت المدنيات الأبكر زمناً من المدنية الإغريقية بمحاولات في ميدان العلم، ولكن، وإلى الحد الذي يمكننا أن نتتبع إليه فكرهم، من خلال نقوشهم المسمارية والهيروغلفية والتي لا تزال غامضة مبهمة، فإننا لا نستطيع التمييز بين علمهم وبين اللاهوت. وأعني بهذا القول، أن هذه الشعوب ما قبل الهيلينية كانت تفسر كل عملية غامضة في الطبيعة، ببعض فعل خارق للطبيعة، وكانت الآلهة منتشرة في كل مكان. ويبدو لنا أن الأيونيين من الأغارقة كانوا أول من تجرأ على تقديم التفاسير الطبيعية للتعاقيد الكونية والأحداث الغامضة، فلقد فتشوا في الفيزياء عن العلل الطبيعية للحوادث الخاصة، وفي الفلسفة عن النظرية الطبيعية للكل الكامل. فطاليس (٦٤٠ ـ ٥٥٠ ق. م.) «والد الفلسفة» كان في البداية، عالماً فلكياً، أذهل سكان ميليتوس عندما أخبرهم بأن الشمس والنجوم (التي قد اعتادوا على عبادتها بوصفها آلهة)، هي مجرد كرات من نار. ولقد اعتقد تلميذه أنا كسيماندر (٦١٠ ـ ٥٤٠ ق. م.)، الذي كان أول من رسم من اليونان الخرائط الفلكية والجغرافية، بأن الكون قد بدأ ككتلة غير متخلقة، أو مميزة، ومن هذه الكتلة نشأت جميع الأشياء، نتيجة لانفصال النقائض بعضها عن بعض، وبأن التاريخ الفلكي يعيد ذاته، بصورة دورية، في نشوء وانحلال عدد غير متناه من العوالم، وبأن الأرض هي في حال من سكون في الفراغ، بسبب توازن الدوافع الباطنية (كحمار بوريدان)، وبأن جميع الكواكب كانت في أحد الأيام

مواد سائلة بخرتها الشمس، وبأن الحياة تشكلت أولاً في الماء، ولكن هبوط الماء دفع بها إلى الشاطىء، وبأن بعضاً من جميع الحيوانات التي قذف بها إلى الشاطىء، قد تمكن من اكتساب القدرة على تنفس الهواء، وهكذا أصبح أسلاف كل حياة برية جاءت فيما بعد، وبأنه نظراً لأنه لم يكن بمقدور الإنسان أن يشكل البداية، لذلك فإنه كان على الشكل الذي هو عليه الآن، وذلك لأنه لو أن الإنسان كان على هذه الحال من انعدام الحيلة، كما هي حاله حين الولادة، ولو أنه كان يتطلب فترة طويلة كتلك من الطفولة والشباب، كما استوجبها في العصور فيما بعد لما كان بإمكانه أن يصمد أمام عوامل الطبيعة فيحيا ويعيش. ولقد وصف آنا كسمينس، وهذا ميليزي آخر (عاش قرابة عام ٤٥٠)، حالة الأشياء بأنها كتلة مخلخلة جداً، تكثفت تدريجياً إلى هواء وغيوم ومياه وتربة وحجر، وكانت أشكال المادة الثلاثة ـ الغاز والمائع والجماد ـ هي مراحل التكثف التطورية، وأن الحرارة والبرودة كانتا تخلخلاً وتكثفاً فقط، وأن أسباب الهزات الأرضية تعود إلى تجمد تربة كانت سائلة أصلاً، وأن الحياة والنفس هما واحدة، إنهما قوة باعثة للحياة وتوسعية وموجودة في كل شيء وفي كل مكان.

ويبدو أن آنا كساغروس (٥٠٠ ـ ٤٢٨ ق. م.)، أستاذ بيركليس، قد قدم تفسيراً صحيحاً للخسوف والكسوف. ولقد اكتشف عمليتي التنفس في النبات والأسماك، ولقد قال بأن ممارسة المهارة الصناعية اليدوية قد نشأت عندما تحرر الطرفان الأماميان (اليدان) من مهام التحرك والانتقال، ولقد نمت المعرفة في هؤلاء الرجال، فامست علماً.

وانعطف هرقليط (٥٣٠ ـ ٤٧٠ ق. م)، الذي هجر الثروة وهمومها إلى حياة الفقر والدراسة في ظلال أروقة الهيكل في أفسس، أقول انعطف بالعلم من علم الفلك إلى الاهتمام بالمشاغل الأرضية. لقد قال: كل شيء يجري ويتبدل، وحتى في أشد مادة سكوناً، يوجد سيلان وحركة. وإن التاريخ الكوني يجري في دورات تكرر ذاتها، وكل دورة تبدأ وتنتهي بالنار، (وهنا يطالعنا أحد منابع النظرية الرواقية والمسيحية في اليوم الأخير والجحيم). «ومن خلال الصراع تنشأ جميع الأشياء وتبيد. . . والحرب هو أب جميع الأشياء ومليكها: لقد جعل من بعضها آلهة، وجعل من بعضها الآخر بشراً، وخلق البعض أحراراً والآخر عبيداً». وحيث لا يوجد صراع يوجد انحلال، وإن المزيج الذي لا يخضونه، يتفسخ وينحل.

وفي هذا السيلان من التبدل والصراع والانتقاء، يوجد شيء واحد ثابت لا

يتبدل، وهذا الشيء هو القانون، وهذا النظام، الساري المفعول على جميع الأشياء، لم توجده أية آلهة أو بشر، بل إنه كان وسيكون وسيبقى أبداً قائماً وموجوداً. وقد دفع إمبدوكليس (قرابة عام ٤٤٥ ق. م.) بنظرية النشوء مرحلة أبعد إلى الأمام. لقد قال إن الأعضاء لا تنشأ عن طريق التخليط، بل بالانتقاء وتجري الطبيعة العديد من التجارب على الأنظمة العضوية، مركبة الأعضاء، بصورة متنوعة. وحيث يفي التركيب بالحاجات البيئية، فإنه يلبث ويعيش، ويُخلد مثيله، ولكن حيث يفشل فعندئذٍ يجري استئصال النظام العضوي، وبمرور الزمن تتكيف الأنظمة العضوية، وبصورة معقدة وناجحة، أكثر فأكثر ومحيطاتها.

وأخيراً تطالعنا في ليسبوس (قرابة عام ٤٤٥ ق.م) وفي ديمقريطس (٤٦٠ . ٣٦٠ ق.م) المعلم والتلميذ في «أبديرا» التراقية، آخر مرحلة من العلم المادي ما قبل أرسطو، إنها المذهب الذري الجبري. لقد قال ليسبوس «إن الضرورة تسوق كل شيء»، وقال ديمقريطس: «والحق أن هناك فقط ذرات وخلاء». وأن الإدراك الحسي هو نتيجة لطرد الذرات عن الموضوع إلى عضو الحس. ويوجد أو كان أو سيكون هناك عدد غير متناه من العوالم، وفي كل دقيقة تتصادم الكواكب وتموت، وتنشأ عوالم جديدة من الهيولى عن طريق تجمع انتقائي من ذرات لها الحجم نفسه والشكل عينه، ولا يوجد هناك أي مخطط فالكون هو آلة.

هذه، في موجز سطحي مذم، هي قصة العلم اليوناني قبل أرسطو. وباستطاعتنا أن نتسامح ومواده الأكثر غشماً، عندما نتأمل في الدائرة الضيقة للأجهزة المختبرية والرصدية، حيث أرغم هؤلاء الرواد على العمل داخلها. فجمود الصناعة اليونانية تحت كابوس العبودية حال دون التطور الكامل لهذه البدايات الرائعة، كما وأن التعقيد السريع الذي طرأ على الحياة السياسية في أثينا قد انعطف بالسفسطائيين وسقراط وأفلاطون عن البحث الفيزيائي والبيولوجي، إلى دروب النظرية الأخلاقية والسياسية. وإن واحداً من أمجاد أرسطو العديدة، يتمثل في أنه كان له من الجرأة ما يكفي لاتمام وتوحيد هذين الخطين من خطوط الفكر الإغريقي، الخط الفيزيائي والخط الأخلاقي. ولما كان الخط الفيزيائي يعود إلى ما قبل معلمه، لذلك أمسك ثانية بخيط التطور العلمي من خلال الأغارقة ما قبل سقراط، وتابع عملهم بمزيد من التفصيل العاقد النية، وبالمزيد من المشاهدة المتنوعة، وصنّف معاً جميع النتائج المجموعة في جسم رائع لعلم منظم.

٢ ـ أرسطو كعالم طبيعي

إننا إذا بدأنا هنا، كرونولوجياً، بفيزيائه فعندئذٍ سيخيب أملنا، وذلك لأننا سنجد هذا المبحث، في واقعه، الميتافيزيقا، إذ إنه تحليل مُستغلق غامض للمادة والفراغ والزمان واللانهاية والعلة، «ومفاهيم غائية» أخرى كهذه. وأحد مقاطعه الذي ينبض بالحياة أكثر من غيره، هو هجومه على «خواء ديمقريطس»: إذ يقول أرسطو: «ليس من الممكن أن يكون هناك خواء أو خلاء في الطبيعة، وذلك لأن الأجسام جميعاً ستسقط في الخواءات بسرعة متساوية، وهذا الأمر لمستحيل، «والخواء المزعوم يتكشف عن عدم وجود أي شيء» فيه. وأنه لمثل يضربه لنا فوراً مزاج أرسطو الذي يصادفنا كثيراً، ألا وهو عكوفه على المزاعم التي لا يقوم دليل عليها، ونزعته إلى تحقير من تقدمه زمناً في ميدان الفلسفة.

وكان من عادة فيلسوفنا أن يكتب مقدمة لكل مؤلف يصدره، وأن يضمن المقدمة على رسوم تاريخية إجمالية للكتابات السالفة في الموضوع الذي يعالجه، وأن ينتهي بدحض مميت لكل مؤلف تقدم مؤلفه في الموضوع ذاته.

ويقول «بيكون» بهذا الصدد: لقد كان أرسطو يعمل وفقاً للأسلوب العثماني، إذ اعتقد بأنه لا يستطيع أن يحكم آمناً مطمئناً قبل أن يضرب أعناق جميع إخوته وأشقائه. ولكننا ندين لهذا الافتتان بقتل الأشقاء بالكثير مما نعرفه عن الفكر ما قبل سقراط.

ولأسباب سبق لنا أن أوردناها نقول بأن علم فلك أرسطو لم يحقق سوى القليل من التقدم على من سبقه زمناً في هذا المضمار. وهو يرفض نظرية فيثاغور القائلة بأن الشمس هي مركز نظامنا الشمسي، وهو يفضل أن يضفي هذا الشرف على الأرض. ولكن المبحث الصغير في الأرصاد الجوية مليء بالملاحظات الرائعة، كما وأن التأمل في هذا المبحث يشعل ناراً مضيئة وضاءة. ففيلسوفنا يقول في مبحثه هذا: إن عالمنا هذا لعالم دائري، والشمس تبخر أبداً مياه البحار وتجفف الأنهار والينابيع، وتحول أخيراً المحيط اللامحدود إلى أكمل الصخور تجرداً وعراء، بينما أن الرطوبة المُصعدة، هي على العكس من ذلك، إذ إنها تتجمع في سحب وغيوم، وتهطل وتجدد الأنهار والبحار. إن التبدل يستمر في حدوثه في كل مكان، ويحدث بصورة لا نشعر بها، لكنها مؤثرة فعالة، وأن مصر «لهي من صنع النيل»، وثمرة من ثمار مخازينه من المياه طيلة ألف من القرون. وهنا يعتدي البحر على اليابسة، وهناك تمتد اليابسة، خائفة هيابة، في البحر، وتنشأ قارات ومحيطات جديدة، وتختفي قارات ومحيطات قديمة،

ويتبدل كامل وجه العالم، ومن ثم يتبدل ثانية في انقباض وانبساط عظيمين من نماء وانحلال.

وأحياناً تحدث هذه الآثار الواسعة بصورة سريعة مفاجئة، وتدمر القواعد الجيولوجية والمادية للمدنية وتقضي حتى على الحياة، والكوارث الجبارة قد عرّت، بصورة دورية، الأرض وانحدرت بالإنسان إلى بداياته الأولى. والمدنية كسيسيفوس، وقد اقتربت مراراً وتكراراً، من ذروتها، ولكنها لم تقترب إلا لتسقط متقهقرة إلى البربرية، ولتبدأ من جديد بمعاناة ضنكها في الصعود. ومن هنا كان ذاك «التكرار الخالد» تقريباً من مدنية في أعقاب مدنية ومن المخترعات عينها والمكتشفات ذاتها، وكانت تلك «العصور المظلمة» نفسها من الاستجماع الاقتصادي والثقافي، والولادات الثانية من التعلم والعلم والفن. ولا شك في أن بعض الأساطير الشعبية هي تقاليد غامضة مبهمة بقيت بعد اندثار حضارات أقدم زمناً. وهكذا تدور قصة الإنسان في حلقة حزينة كظيم، وذلك بسبب أنه لم يصبح بعد سيداً للأرض التي تمسك به.

٣ ـ تأسيس علم الأحياء

حينما كان أرسطو يقوم بجولاته في حديقته الزولوجية الفسيحة كان يزداد قناعة بأنه من الممكن ترتيب التنوع غير المتناهي في الحياة، في سلسلة مستمرة التسلسل، حيث يكون من غير الممكن تقريباً التمييز بين الحلقة الواحدة وتابعتها. فهناك وفي جميع الجهات، وسواء في تركيب الحياة أو حالها، أو في التوالد والتربية، أو في الإحساس والشعور، تدرجات صغيرة دقيقة وارتقاءات من أحط الأنظمة العضوية إلى أسماها. ومن النادر أن يكون بمقدورنا، في درجات السلم الدنيا، الفصل بين الحي «والميت»، فالطبيعة تجعل مرحلة الانتقال من المملكة الميتة إلى المملكة الحية، انتقالاً متدرجاً على شكل يجعل الحدود التي تفصل بين هاتين المملكتين مموهة وغير واضحة وموضعاً للريبة والشك، ولربما كان اللامتعضي يحتوي على درجة من حياة. فهناك العديد من الأنواع التي نستطيع أن نطلق عليها اسم نبات أو حيوان. ولما كان من المستحيل علينا تقريباً، في بعض الأحيان، أن نخص هذه الأنظمة العضوية الدنيا بجنسها ونوعها الأصليين، نظراً لكونها على تلك الصورة من التشابه والشبه، فكذلك فإن تسلسل التدرجات والفوارق، هو تسلسل مذهل كتباين الوظائف وتنوع الأشكال. ولكن في وسط هذا الثراء المربك المحير من التراكيب تبرز أشياء معينة بروزاً مقنعاً: بأن الحياة قد نمت، باستمرار، في التعقيد والقوة، وبأن العقل قد تقدم متعالياً وتعقيد

البناء وحركة الأشكال، وبأنه كان هناك تخصيصاً متزايداً للوظيفة وتركيزاً مستمراً للسيطرة الفيزيولوجية.

ولقد خلقت الحياة لها، رويداً رويداً، جهازاً عصبياً ودماغاً، وانطلق الذهن متقدماً بعزم إلى الأمام، وعاقداً النية على السيطرة على بيئته.

وتتمثل الواقعة المذهلة هنا في أنه مع جميع هذه التدرجات والمشابهات التي كانت تتقافز وتثب أمام عيني أرسطو، فإنه لم يستنتج نظرية النشوء والارتقاء. وهو يرفض نظرية إمبدوكليس القائلة بأن جميع الأعضاء والأنظمة العضوية تمثل بقاء الأصلح، كما ويرفض فكرة أناكساغوروس القائلة بأن الإنسان قد أصبح عاقلاً عن طريق استعماله ليديه للأعمال اليدوية أكثر من استعماله لهما للحركة. فأرسطو يعتقد العكس، إذ إنه يقول بأن الإنسان قد استعمل يديه على هذا الشكل، بسبب أنه أصبح عاقلاً. والحق أن أرسطو يقترف من الأخطاء مقدار ما يمكن للإنسان المؤسس لعلم الأحياء اقترافه منها.

فهو يعتقد مثلاً بأن عنصر الذكر في التناسل يحيي فقط وينعش، ولم يخطر على باله (ما نعرفه اليوم من تجارب الإبتال ـ التوالد العذري) أن وظيفة المني الجوهرية لا تستهدف تلقيح البويضة مقدار استهدافها تزويد الجنين بصفات والده الوراثية، وهكذا تسمح للوليد بأن يكون قوياً متعافياً ومتبايناً، بأن يكون مزيجاً من خطين سلاليين. ولما لم يكن التشريح البشري أمراً ممارساً في أيامه، لذلك نجد أبحاث أرسطو خصبة بالأخطاء الفيزيولوجية: فهو لا يعرف أي شيء عن العضلات، ولا حتى عن وجودها، وهو لا يميز بين الأوردة والشرايين، وهو يعتقد بأن وظيفة الدماغ هي تبريد الدم، وهو يعتقد بأن للرجل من التضاريس في الجمجمة أكثر مما للمرأة، وهذا أمر نستطيع أن نغفره له ونتسامح، ويعتقد بأن للإنسان فقط ثمانية أضلاع في كل جانب، وتسامحنا في هذا أقل من ذاك، ويعتقد، بصورة غير معقولة ولا تقبل تبريراً أو غفراناً، بأن للمرأة من الأسنان أقل مما للرجل منها. ويبدو لنا أن علاقاته بالمرأة كانت نسيج أشد نوع من عشق وود.

ومع ذلك فإنه ينطلق بعلم الأحياء شوطاً من التقدم أطول من أي شوط قطعه به أي إغريقي آخر. فهو يعتقد بأن الطيور والزواحف متقاربة شديد تقارب في تركيبها، ويعتقد بأن القرد هو الحلقة الوسطى بين الحيوانات من ذوات الأربع قوائم وبين الإنسان، ويصرح ذات مرة، بجرأة، أن الإنسان ينتمي إلى مجموعة واحدة من الحيوانات الولود (حيواناتنا الثديية). ويعتقد، بأنه، من النادر أن نميز في الطفولة، بين

نفس الوليد ونفس الحيوان. ويبدي تلك الملاحظة الوضاءة والقائلة بأن الغذاء يعين مراراً حال الحياة، وذلك لأن بعض الحيوانات الوحشية تكون رعيلية، وغيرها منفردة منعزلة. إنها تعيش وفقاً لأفضل أسلوب يهيئها للحصول على غذائها المفضل. وهو يبادر متوقعاً قانون «فون بير» الشهير، والقائل بأن الصفات المشتركة بين الجنس، (كالعينين والأذنين)، تظهر في النظام العفوي المتطور قبل الصفات الخاصة بأنواعه، (شكل تركيب الأسنان)، أو الخاص بالذات الفردية، ويمتد ببصره عبر ألفين من سنوات المستقبل مبادراً تعميم سبنسر القائل بأن الإفرادية تتبدل، بصورة معكوسة، كجنس. وهذا يعني أنه كلما ازداد النوع أو الفرد سمواً في تطوره وتخصصه يتضاءل عدد من ينجب بهم. وهو يلاحظ ويشرح العكس أو القلب بالنسبة للنموذج، أي نزعة تغير بارز (كالعبقري) إلى التخفيف من بروزه في التزاوج وفقدانه في الأجيال المتعاقبة. ويبدي الكثير من الملاحظات الزلولجية التي رفضها، لبعض وقت، البيولوجيون، ولكن أثبتها البحث الحديث فيما بعد. يبديها عن الأسماك التي تبني لها أعشاشاً، كأسماك القرش التي تفاخر بمشيمة.

وأخيراً نرى أرسطو يرسي قواعد علم الأجنة، ويقول بهذا الصدد: «إن ذاك الذي يرى الأشياء تنمو منذ بداياتها، سيشهد أجمل منظر لها». ولقد قدم أبيقراط، (قرابة عام ٤٦٠ ق. م) وهذا هو أعظم الأطباء الأغارقة، مثلاً جميلاً عن المنهاج الاختباري، وذلك بواسطة كسر بيضة دجاجة في مراحل مختلفة من عملية التفقيس، وضمن نتائج هذه الدراسات بحثه «في أصل الطفل». وقد اتبع أرسطو هذا النهج وأجرى تجارب مكنته من إعطاء وصف لتطور الصوص، هذا الوصف الذي لا يزال حتى يومنا هذا يثير إعجاب علماء الأجنة. ويجب أن يكون أرسطو قد قام بتجارب جديدة في ميدان علم التناسليات، وذلك لأنه لا يوافق على النظرية القائلة بأن جنس الطفل يعتمد على أي من الخصيتين هي التي توفر السائل التناسلي، ودلل على ذلك بالاستشهاد بحالة جرى فيها ربط خصية الأب اليمنى، ومع ذلك أنجب أولاداً من كلا الجنسين. وهو يثير قضايا عصرية جداً من قضايا الوراثة. فإحدى نساء «إليس» تزوجت من زنجي أسود، لكن أولادها جميعاً كانوا من البيض، ولكن في الجيل الثاني، عاد فولد لها أحفاد من الزنج، وهنا يسأل أرسطو: أين كان السواد مختبئاً في الجيل الوسيط؟.

والحق أن خطوة واحدة تفصل بين سؤال حيوي أريب كهذا وبين تجارب جورج مندل (١٨٢٢ ـ ١٨٨٢ م) الحقبية. فإن تعرف ماذا تسأل، يمثل نصف ما تريد معرفته.

وإن مؤلفات أرسطو البيولوجية، وبالرغم من الأخطاء التي تشوهها، تشكل بالتأكيد أعظم نصُب للعلم إقامه أبداً أي إنسان بمفرده. ونحن عندما نعتبر بأنه لم يكن، إلى حد ما نعرف، أي علم أحياء يتجاوز الشتيت من المشاهدات أو الملاحظات، فعندئذٍ ندرك أن إنجاز أرسطو هذا وحده كاف بالنسبة لأجَل إنسان، وكفيل بأن يوفر لصاحبه الخلود، لكن أرسطو كان قد بدأ فقط.

الميتافيزيقا وطبيعة الله

نمت ميتافيزيقا أرسطو من علم أحيائه. فكل شيء في هذا العالم يحركه حافز باطني ويدفع به ليصبح شيئاً ما أعظم مما يكونه. وكل شيء هو الشكل أو الحقيقة الواقعية التي نمت من شيء ما كان مادتها أو المادة الخام، وهو يصبح بدوره المادة، التي ستنمو منها المزيد من الأشكال الأرقى.

وهكذا فإن الرجل هو الشكل الذي كان الطفل مادته، زد على ذلك أن الطفل هو الشكل، والجنين هو المادة، والجنين هو الشكل والبويضة هي المادة، وهكذا دواليك حتى نبلغ، بأسلوب غامض، مفهوم المادة بدون شكل إطلاقاً. فالمادة تسد وتحجز والشكل يبني. والشكل ليس فقط الكيان بل إنما إنه القوة المكونة، إنه ضرورة باطنية ودافع يقولب المادة المجردة إلى مشخص معين وغرض، إنه تحقيق القدرة الكمونية للمادة، إنه مجموع القوى الكامنة في أي شيء يفعل أو يكون أو يصبح، وما الطبيعة سوى غزو المادة واجتياحها بواسطة الشكل، إنها التدرج المستمر وانتصار الحياة[1].

إن كل شيء في العالم يتحرك، بصورة طبيعية، إلى اكتمال معين ومن مختلف العلل التي تقرر أحد الأحداث، فإن العلة الغائية التي تعين الغرض، هي أشد العلل حسماً وأهمية. ويعود سبب أخطاء الطبيعة وفوؤلاتها إلى قوة استمرار المادة المقاومة لقوة الغرض التشكيلية. ومن هنا تنشأ الإجهاضات والممسوخين الذين يشوهون مجلى الحياة ومنظرها. والتطور ليس وليد صدفة أو عرض، (وإلا خلافاً لذلك كيف نستطيع تفسير ظهور أعضاء مفيدة وحركتها الشاملين تقريباً؟) وكل شيء تقوده من داخله طبيعته

---

(١) قد يسر نصف القراء، ويستملح النصف الآخر، ان يعلموا بأن من بين الأمثلة المحبوبة لدى أرسطو والتي ضربها على المادة والشكل هو مثل المرأة والرجل، فالذكر هو على حد قوله، المبدأ الايجابي التشكيلي، والأنثى هي الطين الخزفي السلبي الذي ينتظر تشكيله، والمواليد من الإناث، هن نتيجة فشل الشكل في السيطرة على المادة.

وبنيته وكماله وتوجيهه في اتجاه معين، فبيضة الدجاجة قد صُممت باطنياً أو كتب عليها ألا تصبح بطة بل كتكوتاً، والكرن لا تصبح شجرة صفصاف بل شجرة بلوط. وهذا لا يعني في نظر أرسطو، أن هناك عناية إلـٰهية خارجية تصمم التراكيب والأحداث الأرضية، بل التصميم هو بالأحرى باطني أو داخلي، وينشأ من طراز الشيء ووظيفته. «فالعناية الإلـٰهية، لدى أرسطو، تنطبق تماماً على عملية العلل الطبيعية».

ومع ذلك فهناك إلـٰه، علماً بأنه لربما ليس بالإلـٰه البسيط الأنيس الذي تدركه تشبيهية الذهن المراهق، والتي نصفح عنها ونغفر.

وينطلق أرسطو إلى معالجة هذه القضية من لغز الحركة القديم، فهو يسأل كيف تبدأ الحركة؟ وهو لا يريد أن يقبل بالإمكانية القائلة بأن الحركة لا بداية لها، شأنها في ذلك شأن المادة كما يدركها: فالمادة قد تكون خالدة، بسبب أنها فقط الإمكانية الدائمة أبداً لأشكال المستقبل، ولكن متى وكيف بدأت عملية الحركة والتشكل تلك، والتي ملأت أخيراً الكون المنفسح الوسيع بلا نهائية من الأشكال؟

ويقول أرسطو بأن للحركة، بالتأكد، منبعاً، ونحن إذا لم نرد أن ننغمس في ارتجاعية متعبة لا نهاية لها سائرين بقضيتنا وراء خطوة فخطوة حتى اللانهائية، فعندئذٍ يجب علينا أن نذكي الإيمان بالمحرك الأول اللامُحرَّك، بكائن لا جسد له، وغير قابل للانقسام، وبدون مكان وجنس وهيام وانفعال، وغير قابل للتبدل وكامل خالد. فالله لا يخلق العالم بل يحركه، وهو لا يحركه كقوة ميكانيكية، بل بوصفه الدافع الكلي لجميع العمليات في العلم، «فالله يحرك العالم، كما يحرك الشيء المحبوب مُحبه». وهو العلة النهائية للطبيعة، وهو حافز الأشياء وغرضها، إنه شكل العالم، إنه مبدأ حياة العالم ومجموع عملياته الحيوية، وهدف نمائه الفطري، والكمال المزود كامل العالم بالطاقة، إنه طاقة محضة، إنه الفاعلية ذاتها، ولربما «القوة» الصوفية للفزياء والفلسفة الحديثتين، وهو ليس شخصاً بمقدار ما هو قوة مغنطيسية.

ومع ذلك وبترنحه المألوف يتصور أرسطو الله بوصفه روحاً تعي ذاتها، وهذه هي بالأحرى روح غامضة خفية، وذلك لأن إلـٰه أرسطو لا يقوم أبداً بأي عمل، فليست له رغائب ولا إرادة ولا غرض، وفاعليته نقية خالصة إلى حد تجعله لا يفعل أبداً. وهو كامل كمالاً مطلقاً، لذلك ليس بمقدوره أن يرغب في أي شيء، ولذلك لا يعمل أي شيء. ووظيفته الوحيدة هي التأمل في جوهر الأشياء. ونظراً لأنه هو بالذات جوهر جميع الأشياء، وشكل جميع الأشكال، لذلك فإن عمله الوحيد هو التأمل في ذاته. يا لإلـٰه أرسطو من إلـٰه مسكين! إنه ملك لا يحل ولا يربط، «فالملك يملك ولكنه لا

يحكم». ولا غرو أن يحب الإنكليز أرسطو، فإلـهه هو، بوضوح، صورة طبق الأصل عن ملكهم، أو إن ملك هؤلاء هو نسخة عن إلـه أرسطو بالذات. لقد أحب فيلسوفنا التأمل حباً بلغ من الشدة حداً جعله يضحي له بمفهوم الألوهية. فإلـهه هو من ذاك الطراز الأرسطوي الهادىء المستكين، وليس فيه أي شيء رومانتيكي، وهو معتزل، في برجه العاجي، عن صراع الأشياء وكدحها، وهو بعيد كل البعد عن ملوك الفيلسوف لأفلاطون، أو عن الحقيقة الواقعية لحماً ودماً والصارمة، حقيقة يهوة، أو أبوة لإلـه المسيحي الوديعة اللطيفة الشفوق.

علم النفس وطبيعة الفن

يشوه علم نفس أرسطو غموض وترنح مشابهان، لكن فيه العديد من الفقرات الطريفة: ففيه قد جرى التأكيد على قوة العادة، حيث دعيت للمرة الأولى «بالطبيعة الثانية» كما وأن قوانين تداعي المعاني، مع أنه لم يجر تطويرها، قد وجدت هنا صياغة محددة. ولكن أرسطو قد ترك كلتا القضيتين الخطيرتين من قضايا علم النفس الفلسفي: قضية حرية الإرادة، وقضية خلود النفس، وراء حجاب من ضباب وشك.

فهو يتحدث أحياناً كأنه الجبري ويقول. لا نستطيع مباشرة أن نريد الكون على صورة مخالفة لما نحن عليه، ولكنه يسترسل مناظراً ضد الجبرية وقائلاً بأنه بمقدورنا أن نختار ما نريد أن نكون، بواسطة اختيار البيئة التي ستسبكنا، وهكذا فنحن أحرار من حيث إننا نسبك خلقنا عن طريق اختيارنا للأصدقاء والكتب والوظائف والتسليات. وهو لا يتوقع الجواب الحاضر الفوري لدى الجبري والقائل بأن هذه الاختيارات بالذات قد قررها خُلقنا المقدم، وعينها أخيراً بواسطة وراثة لم نخترها وبيئة مبكرة. وهو يشدد على النقطة المقررة أن استعمالنا الدائم للمدح واللوم يفترض مسبقاً المسؤولية الأخلاقية والإرادة الحرة، ولا يخطر على باله أن الجبري قد يصل انطلاقاً من المقدمات ذاتها إلى استنتاج مخالف تماماً لاستنتاجه، ألا وهو أننا نوجه المدح واللوم كي يكونا جزءاً من عوامل تعيين الفعل اللاحق.

وتبدأ نظرية أرسطو في النفس بتعريف طريف، وهي أن النفس هي كامل المبدأ الحيوي لأي نظام عضوي، وهي مجموع قواه وعملياته. وتكون النفس في النبات فقط قوة مغذية واستيلادية، وهي في الحيوان أيضاً قوة حساسة ومحركة، وهي في الإنسان قوة العقل والفكر. ولا تستطيع النفس، بوصفها مجموع قوى الجسد، أن توجد بدونه، فكلاهما كالشكل والشمع، يمكن الفصل بينهما في الفكر فقط، لكنهما، في

الحقيقة الواقعية يكونان كلاً كاملاً عضوياً واحداً. ولا تحقن النفس في الجسد، كما حقن ديدالوس الزئبق في صور فينوس كي يجعل من هذه الصور «انتصابات». فالنفس الشخصية والخاصة يمكن أن توجد فقط في الجسد الخاص بها. وبالرغم من ذلك فإن النفس ليست مادة، كما يريد لها ديمقريطس أن تكون، ولا تموت بأكملها. وهناك جزء من القوة العقلانية للنفس البشرية يكون سلبياً: إنه مربوط بالذاكرة، وهذا الجزء يموت مع الجسد حامل الذاكرة، ولكن «العقل الإيجابي الفاعل»، قوة الفكر المحضة، يكون مستقلاً عن الذاكرة ولا يلامسه الانحلال. والعقل الإيجابي هو العنصر الشامل تمييزاً له من العنصر الفردي في الإنسان، وأن ما يبقى ليس بالشخصية بما لها من حب وكلف ورغائب عابرة، بل العقل بشكله المجرد أشد تجريد، والفائق في لا شخصيته.

وزبدة القول، إن أرسطو يدمر النفس كي يعطيها خلوداً، فالنفس الخالدة هي «الفكر المحض» الذي لم تدنسه الحقيقة الواقعية، شأنه في ذلك شأن إلٰه أرسطو الذي لم يدنسه الفعل. فلندعه، هذا الذي بمقدوره أن يتعزى بهذا اللاهوت. إن المرء ليتعجب أحياناً سائلاً عما إذا كان هذا الالتهام الميتافيزيقي لكعكعة أحدهم والاحتفاظ بها، لم يكن أسلوب أرسطو المخاتل لوقاية نفسه من السثوكران (السم. المترجم) المناهض للمقدونية؟

ويكتب في ميدان آخر من علم النفس، أكثر أمناً من ذاك، بمزيد من الأصالة وبدقة تفي بالغرض، وتقريباً يبدع دراسة الجمالية، نظرية الجمال والفن.

ويقول أرسطو بأن الإبداع الفني ينبع من الحافز التشكيلي ومن الحنين إلى التعبير العاطفي والانفعالي. فشكل الفن هو، جوهرياً، تقليد للحقيقة الواقعية، فهو يمسك بالمرآة أمام الطبيعة. والإنسان يجد غبطة في التقليد، وهذه الغبطة لا توجد، كما يبدو، لدى الحيوانات الأدنى. ومع ذلك فإن هدف الفن لا يتمثل في عرض مظهر الأشياء الخارجي، بل في إبراز مغزاها الباطني، وذلك لأن هذا المغزى، وليست الأسلوبية والتفصيل، هو حقيقتها الواقعية.

وقد يكون هناك من الصدق الإنساني، في الاعتدال الصارم بكلاسيكيته، اعتدال الملك أوديب، أكثر بكثير مما في جميع الدموع الواقعية التي ذرفتها نساء طروادة.

إن أنبل فن يروق للذهن، كما ويروق للشعور أيضاً (شأنه في ذلك كالسيمفونيا) إذ لا تروق لنا فقط بتناغماتها وتسلسلاتها، بل أيضاً بتركيبها وتطورها، وهذا السرور الفكري هو أسمى شكل للفرح الذي يستطيع الإنسان أن يرقى إليه. لذلك ينبغي على

عمل الفن أن يستهدف الشكل، ويرمي قبل كل شيء، إلى الوحدة، التي تكون العمود الفقري للتركيب، وبؤرة الشكل. فالدراما، مثلاً، يجب أن تكون لها وحدة الفعل: ويجب ألا تكون هناك عقد ثانوية مركبة محيرة، ولا أية قصص زائفة منحرفة.

ولكن وظيفة الفن هي قبل كل شيء التطهير: فالانفعالات التي تتجمع فينا تحت ضغط الكوابح الاجتماعية، والتي تكون عرضة لانفجار مفاجىء بفعل مدمر وجلف، يتم إصلاحها بسرعة، ويوجد لها متنفس في الشكل الأنيس المسالم للإثارة المسرحية. وهكذا فإن التراجيديا يتسبب «من خلال الرثاء والخوف في تطهير صحيح لهذه الانفعالات»[1]. لكن أرسطو يسهو عن مجالي معينة للتراجيديا (وأعني بذلك الصراع بين المبادىء، والصدام بين الشخصيات)، ولكنه في نظريته هذه في التطهير قد قدم اقتراحاً لا نهاية لإخصابه في فهم قوة الفن الصوفية تقريباً. وهذه النظرية لهي إلحاح منير وضاء لآبليته لدخول كل ميدان من ميادين التأمل، ولتزيين كل ما تلمسه يداه.

الأخلاق الوضعية وطبيعة السعادة

ومع ذلك، وحينما كان أرسطو يخطو قدماً على طريق التطور، والشباب يتجمهرون حوله ليتعلموا وينشَّأوا، كان ذهنه يتحول أكثر فأكثر عن تفاصيل العلم إلى القضايا الأضخم والأشد غموضاً، قضايا السلوك والخلق. ولقد بدا له بمزيد من الوضوح أن فوق وقبل جميع أسئلة العالم الفوزيقي، يلوح متبلجاً سؤال الأسئلة، ألا وهو ما هي الحياة الأفضل؟ وما هو خير الحياة الأسمى؟ وما هي الفضيلة؟ وكيف ينبغي علينا أن نجد السعادة والإكمال والموافقة؟

إن أرسطو، واقعياً، بسيط في أخلاقه الوضعية: فتدريبه العلمي ينأى به عن وعظ المثل العليا الخارقة للطبيعة البشرية والإرشادات الفارغة إلى الكمال، ويقول سنتيانا «إن مفهوم الطبيعة البشرية لدى أرسطو لهو مفهوم معقول وصحيح تماماً، فلكل مثل أعلى قاعدة طبيعية، ولكل شيء طبيعي تطور مثالي». وأرسطو يبدأ بالاعتراف جهاراً نهاراً، بأن هدف الحياة ليس الصلاح من أجل ذاته، بل السعادة. «وذلك لأننا نختار السعادة من أجل ذاتها، غير ناظرين أبداً إلى أي شيء أبعد منها... بينما إننا نختار الشرف والسرور والفكر... لأننا نعتقد بأننا سنصبح من خلال هذه الأمور سعداء».

(١) يورد أرسطو جملة واحدة عن وحدة الزمان، ولا يأتي على ذكر وحدة المكان، وهكذا فإن الوحدات الثلاث، التي تعزى إليه بصورة عامة، قد اخترعت فيما بعد.

وهو يدرك أن تسميتنا للسعادة بالخير الأسمى، فهذه قضية أولية مسلم بها، والمطلوب هو تفسير أوضح لطبيعة السعادة والطريق إليها. وهو يأمل بأن يجد هذه الطريق بسؤاله عما يجعل الإنسان مختلفاً عن الكائنات الأخرى، وبالزعم بأن السعادة ستكمن في أداء هذه الوظيفة الإنسانية تخصيصاً، لوظيفتها على أكمل وحه.

والآن فإن الجودة المميزة للإنسان هي قوة فكره، وبهذه يتفوق على قواعد جميع الأشكال الأخرى من الحياة. ولما كان نماء هذه الملكة قد مكنه من الأولوية والسيادة، لذلك فيجوز لنا أن نفترض بأن تطورها سيوفر له الاكتمال والسعادة. إذن فالشرط الرئيسي للسعادة، المانع لضرورات جسدية بُداءة، هو حياة العقل، المجد المميز وقوة الإنسان. لذلك فإن الفضيلة أو بالأحرى الجودة[1] تعتمد على الحكم الواضح وضبط النفس وتناسب الرغبة وفنونية الوسائل. وهي ليست ملكية الإنسان البسيط، وليست هبة العقد البريء، بل إنها إنجاز لخبرة الإنسان المتطور تطوراً كاملاً. ومع ذلك فليست هناك من طريق إليها، ومرشد إلى الجودة، الذي قد يوفر الكثير من المنعطفات والتأخير: إنها الطريق الوسط، إنه الوسط الذهبي. وبمقدورنا ترتيب صفات الخلق في ثلاثيات، حيث تكون الصفة الأولى والأخيرة من الثلاثية، الحدين النهائيين والرذيلتين، وتكون الصفة الوسطى فضيلة أو جودة.

وهكذا توجد بين الجبن والتهور الشجاعة، وبين البخل والإسراف الكرم، وبين الكسل والطمع الطموح، وبين الخضوع والكبرياء التواضع، وبين الكتمان والثرثرة الاستقامة، وبين العبودية والتهريج المزاج المستملَح، وبين الشكاسة والمداهنة الصداقة، وبين تردد هملت وتهور كويكسو ضبط النفس.

إذن «فالحق» في الأخلاق الوضعية والسلوك، لا يختلف عن «الحق» في الرياضيات والهندسة، فهو يعني الصحيح المناسب، وما يفعل على أفضل وجه بالنسبة لأفضل نتيجة.

وعلى كل حال فليس الوسط الذهبي، كالوسط الرياضي، أي معدل دقيق لحدين قابلين للحساب بدقة، فهو يتذبذب مع الظروف الجانبية لكل وضع، ويكشف عن نفسه

---

(١) من المرجح أن كلمة «الجودة هي أفضل ترجمة للكلمة اليونانية Arete، التي اعتاد بعض الناس على تجرمتها خطأ «بفضيلة». والقارىء سيتجنب سوء فهم أفلاطون وأرسطو، وذلك إذا استبدل، حيث يستعمل المترجم كلمة فضيلة، بكلمة جودة، آبلية أو قدرة. فالكلمة اليونانية Aret هي الكلمة الرومانية Virtus، وكلتاهما تدلان على نوع مذكر من جودة (فأريس هو إله الحرب، وفير هو ذكر). وعصور العتاقة الكلاسيكية أدركت بتسميات الرجل، تماماً كما أدركتها مسيحية القرون الوسطى بتسميات المرأة.

فقط للعقل الناضج المرن. فالجودة هي فن نكتسبه عن طريق التدريب والتطبيع: فنحن لا نقوم بأفعالنا بصورة صحيحة عادلة بسبب أننا نملك فضيلة أو جودة، بل بالأحرى إننا نملك هاتين لأننا قمنا بأفعالنا بصورة صحيحة عادلة. «فقيام الإنسان بأفعاله يشكل هاتين الفضيلتين»، ونحن نكون ما نفعله مراراً وتكراراً. إذن فالجودة ليست فناً... إنها عادة: «والإنسان الجيد هو عمل النفس في طريق الجودة وفي حياة كاملة... وذلك لأنه لما تكن السنة الواحدة أو اليوم الجميل الواحد هو الذي يصنع ربيعاً، لذلك فليس اليوم الواحد أو الفترة القصيرة من الزمن هي التي تجعل الإنسان مباركاً.

إن الشباب هو سن الحدود القصوى. «وإذا اقترف شاب خطأ، فهذا الخطأ يقع دائماً على جانب الإفراط والمبالغة». والعقبة الكؤود التي تعترض طريق الشباب (وتعترض سبيل الكثيرين من والديهم)، هي الخروج من الحد الأقصى دون التردي في نقيضه، وذلك لأن الحد الأقصى يتحول بسهولة إلى حد أقصى آخر. وسواء تم هذا التحول من خلال «الغلو في التصحيح»، أو بطريقة أخرى غير ذاك، فالمخاتلة كثيرة المعارضة جداً، والضعة تترنح على شفير مهواة الغرور. وأولئك الذين يعون بلوغهم الحد الأقصى الواحد، لن يطلقوا اسم الفضيلة على الوسط، بل على الحد الأقصى المناقض. وهذا الأمر يكون في بعض الأحيان حسناً، وذلك لأننا إذا كنا نعي ضلالنا في الحد الأقصى الواحد، فعندئذٍ ينبغي أن نستهدف الحد الأقصى الآخر، وهكذا قد نبلغ المركز الوسط... كما يفعل في تقويم الخشب المنحني». ولكن المتطرفين اللاواعين يعتبرون الوسط الذهبي كأرذل رذيلة، وهم يتقاذفون الإنسان الذي يقف في الوسط، فالجبان يدعو الشجاع بالمتهور، والمتهور يسميه بالجبان، وبهذا الميزان توزن الحالات الأخرى. وهكذا يُنعت، في السياسة الحديثة، المحافظون والراديكاليون الليبرالي بالراديكالي وبالمحافظ.

ومن الواضح أن نظرية الوسط هذه هي صياغة للسلوك المميز الذي يبتدىء تقريباً في كل منهج من مناهج الفلسفة الإغريقية. ولقد كان أفلاطون يقصد هذه النظرية عندما دعا الفضيلة بالفعل المتناغم، وكذلك كانت حال سقراط عندما عرّف الفضيلة بالمعرفة.

ولقد أقر الرجال الحكماء السبعة هذا التقليد، حينما نقشوا على هيكل أبولو الشعار القائل: ألا تغالوا بأي شيء. ولربما كانت جميع محاولات اليونان هذه كما يزعم نيتشه، ترمي إلى كبح عنف الخلق الإغريقي وتهوره. ولكن أصح من هذا القول، هو أن هذه المحاولات قد عكست الشعور الإغريقي بأن الانفعالات ليست

بذواتها رذائل، بل إنها المادة الخام لكل من الرذيلة، وذلك فيما إذا كانت تنشط بغلو وعدم تناسب، أو تنشط باعتدال وتناغم.

ولكن الوسط الذهبي، كما يقول فيلسوفنا الواقعي، ليس سر السعادة بأكمله، بل ينبغي أن نملك، إلى حد جيد، متاعاً دنيوياً: فالفقر يجعل الإنسان شحيحاً بخيلاً ونهماً، بينما أن الملكية تحرر الإنسان من الهم والطمع، حرية هي منبع الهناءة والفتنة الأرستقراطيتين. وأنبل هؤلاء المعاضدين الخارجيين للسعادة، هو الصداقة. والحق أن السعادة ضرورية للإنسان السعيد ضرورة أشد من ضرورتها للإنسان التعس: وذلك لأن السعادة المشتركة تتضاعف وتتزايد، وهي أشد أهمية من العدالة: وذلك لأنه عندما يكون الناس أصدقاء، لا تعود العدالة ضرورة لازمة، ولكن عندما يكون البشر عادلين مقسطين، فالصداقة تبقى مع ذلك نعمة وبركة. فالصديق هو روح واحد في جسدين. ومع ذلك فإن الصداقة تعني القلة من الأصدقاء، أكثر مما تعني الكثيرين منهم. «فذاك الذي يكون كثير الأصدقاء، هو بالأحرى بدون صديق»، «وأن تكون صديقاً للكثيرين من الناس، وبما للصداقة من معنى كامل، فهذا أمر مستحيل». والصداقة الودود تستوجب من الديمومة أكثر مما تستوجبه من الشدة الرجراجة، وهذا يعني ثبات الخلق واستقراره، وإلى الخلق المتذبذب يجب أن نسند تحطيم مبداع[1] الصداقة، زد على ذلك أن الصداقة تستوجب المساواة، وذلك لأن العرفان، يقيم، في أحسن الأحوال، للصداقة قاعدة كثيرة المزالق. «وصداقة من تحسن إليه، كما يعتقد الناس بصورة عامة، تستهدف ما تجود به من متاع، أكثر من استهدافها لشخصك. وتعليل هذا الأمر الذي يرضي معظم الناس، كون المحسنين هم الدائنون، والمحسن إليهم هم المدينون، . . . والمدينون يتمنون التخلص من دائنيهم، بينما يكون الدائنون قلقين على حياة مدينيهم».

لكن أرسطو يرفض هذا التعليل، وهو يفضل الاعتقاد بأن المزيد من الحنان الذي يبديه المحسن يجب أن يفسر تمثيلاً وكلف الفنان بعمله، أو كلف الأم بطفلها. فنحن نحب ما نكون قد صنعناه بأيدينا.

ومع ذلك فالبرغم من أن المتاع الخارجي والعلاقات هي ضرورية للسعادة، لكن جوهر السعادة يبقى داخلنا، في المعرفة الصحيحة وصفاء النفس. وأكيداً ليس السرور الحسي بالطريق: فهذه الطريق هي دائرة: وهي كما وصف سقراط النظرية الأبيقورية الأشد خشونة من تلك، إذ قال: «إننا نخدش كي نحك، ونحك كي نخدش»، كما

---

(١) المبداع: آلة يرى بها الناظر أشكالاً شتى ذات نظام بديع.

وليس بمقدور خط الحياة السياسي أن يكون الطريق، وذلك لأننا نمشي عليها خاضعين لنزوات الناس، وليس هناك من شيء متذبذب ملول كالجمهور. كلا، فالسعادة يجب أن تكون سرور الذهن. ونحن نستطيع أن نثق بها عندما تتدفق ملاحقة الحقيقة والقبض عليها. «فعملية الفكر لا تستهدف أية غاية تتجاوز الفكر، ويجد في ذاته السرور الذي ينعشه وينشطه للقيام بعملية أكثر. ولما كانت صفات الاكتفاء الذاتي والمثابرة والقدرة على الراحة... تنتمي بوضوح إلى هذه المهنة (مهنة الفكر. المترجم)، لذلك ففيها يجب أن تكمن السعادة الكاملة وتقيم.

وعلى كل حال، فإن إنسان أرسطو المثالي ليس بمجرد إنسان ميتافيزيقي:

«إنه إنسان لا يعرض نفسه للخطر دون حاجة، نظراً لأن هناك أشياءً قليلة هي التي يبدي لها ما يكفي من الاهتمام، لكنه مستعد في الأزمات لأن يقدم حتى حياته، عالماً بأن الحياة ليست جديرة بأن تُعاش في ظروف معينة. وهو رجل مفطور على تقديم الخدمات للناس، علماً بأنه يخجل من أن يقدم الناس له خدمة. فإن تكون له على الناس منة، فهذه دلالة على تفوقه، وأن يكون لهم عليه منة فهذه علامة من علامات تبعيته... وهو لا يشترك في التظاهر الشعبي... وهو صريح فيما يستحسنه وفيما يستهجنه، ويتحدث ويعمل بصراحة، وذلك بسبب احتقاره للناس والأشياء... وهو لا يلتهب أبداً بنيران الإعجاب، نظراً لأنه لا يوجد أي شيء عظيم في ناظريه. وهو لا يستطيع التعايش والآخرين بوداعة ولطف، إلا إذا كان بعضهم صديقاً. فلين العريكة هي مميزة من مميزات العبد.... وهو لا يشعر أبداً بالحقد أو الضغينة، وينسى دائماً ويغفل عن الجراح... وهو ليس مغرماً بالحديث والكلام... ولا يهمه امتداح الناس ولومهم له... وهو لا ينطق شراً عن الآخرين وحتى عن أعدائه، ما لم يكن هناك شر بالنسبة لهم بذواتهم. وسلوكه رصين رزين، وصوته عميق وكلامه موزون. وهو ليس متسرعاً وذلك لأن اهتمامه محصور فقط بأشياء قليلة. وهو لا يميل للعنف والبطش، وذلك لأنه لا يعتقد بأن هناك من شيء ذي أهمية، فالهم هو الذي يجعل الإنسان مجلجل الصوت سريع الخطى... وهو يحتمل طوارىء الحياة بهيبة ووقار مستفيداً من ظروفه على أفضل وجه، كالقائد العسكري الذي يحشد قواته المحدودة بكل ما للحرب من استراتيجية.

وهو صديق ذاته الخاصة، ويجد غبطة في الوحدة والاعتزال، بينما أن الإنسان المعدوم من الفضيلة أو الآبلية هو العدو اللدود لنفسه، وهو يخشى الوحدة ويرهبها.

على هذه الصورة هو سوبرمان أرسطو.

السياسة

١ ـ الشيوعية والمذهب المحافظ

من أخلاق وضعية أرستقراطية كهذه من الطبيعي أن تنبع فلسفة سياسية شديدة في أرستقراطيتها، (أو هل كانت العاقبة فلسفة مخالفة لتلك؟). ولم يكن من المنتظر من مربي أمبراطور وزوج أميرة أن يكون له أي ارتباط مبالغ فيه بعامة الشعب، أو حتى بالطبقة البرجوازية التجارية، وفلسفتنا تكون حيث يكمن كنزنا. ولكن أكثر من ذلك، فأرسطو كان صادقاً في محافظته بسبب الاضطراب والكارثة اللذين نجما عن الديمقراطية الأثينية، وهو، كأي عالم نموذجي، كان يحن للنظام والأمن والسلام. ولقد أحس بأن هذا ليس الزمان للشواذات السياسية.

فالريديكالية هي ترف الاستقرار، ونحن نتجرأ على تبديل الأشياء فقط عندما تكون الأشياء ثابتة منتظمة تحت راحة يدنا. ويقول أرسطو: «إن عادة تبديل القوانين بطيش واستهتار، هي شر بصورة عامة، وعندما تكون فائدة التبديل ضئيلة، فعندئذٍ فمن الأفضل أن نقابل بعض النواقص، سواء كانت في القانون أو في الحكم، بتسامح فلسفي، فربح المواطن من التبديل سيكون أقل من خسارته الماثلة في اكتساب عادة العصيان. فقوة القانون الرامية إلى تأمين الطاعة أو الامتثال والحفاظ على الاستقرار السياسي، ترتكز إلى حد كبير، على العادة، «وأن ينتقل المجتمع بتسرع وطيش من القوانين القديمة إلى قوانين جديدة، هو وسيلة معينة لإضعاف لب جوهر كل قانون مهما كان ويكن».

«ودعونا ألا نضرب بخبرة العصور عرض الحائط: فهذه الأشياء، في تلك الجمهرة من الأعوام، لو كانت صالحة لما كانت بالتأكيد قد بقيت مجهولة»...

وطبعاً يعني أرسطو «بهذه الأشياء» جمهورية أفلاطون الشيوعية بصورة رئيسية. فأرسطو يناضل ضد واقعية أفلاطون في العموميات، ويجاهد ضد مذهبه المثالي في

الحكومة. وهو يجد العديد من النقاط المظلمة في الصورة التي رسمها الأستاذ، وهو لا يستذوق استمرارية التماس الشبيه بتماس حياة المعسكر. . . هذه الاستمرارية، التي على ما يبدو، حكم بها على حكامه الفلاسفة. ومع أن أرسطو رجل محافظ، غير أنه يقدر الصفة الفردية والخلوة والحرية فوق الكفاية الاجتماعية والقوة. وهو لا يهتم بأن يدعو كل من كان أو كانت من بنات جيله، بأخ أو أخت وبأن يسمي كل شخص أكبر منه سناً بوالد أو والدة، فإذا كان الجميع إخوانك، فليس أي منهم بأخيك، «وكم هو أفضل لك بكثير أن تكون ابن عم لشخص ما، من أن تكون ابناً وفقاً لطراز أفلاطون!» وفي الدولة حيث تكون النساء والأطفال مشاعاً» سيكون الحب شبيهاً بالماء. . . ومن الصفتين اللتين، بصورة رئيسية توحيان بالاحترام والمحبة. وأعني بهاتين، كون الشيء ملكك الخاص، وكونه يوقظ داخلك الحب الحقيقي. لا تستطيع أية واحدة منهما أن توجد في دولة على شاكلة دولة أفلاطون.

ولربما كان يوجد هناك في الماضي المعتم مجتمع شيوعي، وذلك عندما كانت العائلة الدولة الوحيدة وكان المرعى أو حراثة التربة البسيطة شكل الحياة الوحيد.

ولكن في دولة مجتمع فيها المزيد من التقسيم، وحيث تقسيم العمل إلى وظائف غير متساوية في أهميتها، يكشف ويوسع هوة اللامساواة الطبيعية بين البشر، فإن الشيوعية ستتهاوى وتندثر، وذلك لأنها لا تزود الآبليات الأرقى بحافز كاف على الاجتهاد والكدح.

فمنبه الكسب هو ضروري بالنسبة للعمل المضني العسير، ومنبه الملكية هو ضروري بالنسبة للصناعة المناسبة والفلاحة والرعاية. فعندما يملك كل إنسان كل شيء، فلن يرعى أي إنسان أي شيء. «وإن ذاك الذي يكون مشاعاً بين أضخم عدد من الناس، يكون أقل الأشياء حظاً من العناية والرعاية. فكل إنسان يفكر، بصورة رئيسية، بمصلحته الخاصة، وبالكاد أبداً يفكر بالمصلحة العامة. وهناك دائماً مشقة في العيش معاً، أو في امتلاك الأشياء اشتراكياً، ولكن خاصة في الملكية المشتركة، وشراكات رفاق الطريق، (كي لا نقول شيئاً عن شيوعية الزواج العسيرة المعضلة)، هي مثال على ما نقول، وذلك لأنهم بصورة عامة ينسحبون من هذه الشركات وهم لا يزالون على الطريق، ويختصمون حول أي تافه من الأمور يحدث أو يحصل».

«إن الناس مستعدون للإصغاء إلى الطوباويات، ومن السهل حملهم على الاعتقاد بأن كل إنسان سيصبح، وفقاً لأسلوب عجيب ما، صديقاً لكل إنسان، وخاصة عندما يسمعون أحد الناس يستنكر الشرور الموجودة الآن. . . والتي يقال بأنها تنشأ عن

الاستحواذ على الملكية الشخصية. لكن هذه الشرور تنبع على كل حال، من منبع آخر تماماً. إنه إثم الطبيعة البشرية وشرها». فالعلوم السياسية لا تصنع الناس، بل عليها أن تأخذهم كما يأتون من الطبيعة، وإن الطبيعة البشرية، المستوى البشري، هو أقرب إلى الوحش منه إلى الله، وإن الأكثرية الساحقة من الناس هم حمقى متبلدون وكسالى مترهلون بطبيعتهم، وهؤلاء، مهما يكن النظام فإنهم سيغرقون حتى قراره، أما أن نساعدهم بإعانات الدولة المالية، «فهذا الأمر هو بمثابة أن نسكب الماء في برميل راشح مثقوب». وأناس كهؤلاء يجب أن يُحكموا في السياسة، ويُوَجهوا في الصناعة، وبموافقتهم إذا أمكن وبدونها إذا كان ضرورياً. «فمنذ ساعة ولادة البشر، قد خصص بعضهم للإذعان والخضوع، والبعض الآخر للأمر والسيطرة، وذلك لأن ذاك الذي بمقدوره أن يستنبىء بعقله قد قصدت به الطبيعة أن يكون سيداً ومعلماً، وذاك الذي يستطيع أن يعمل فقط بجسده هو بطبيعتِهِ عبد». «والعبد هو أداة داخلها حياة، أما الأداة فهي عبد بدونِ حياة»:

ومن ثم يكتب فيلسوفنا الجلمودي القلب، وببصيص من ضوء إمكانيات جعلتها الثورة الصناعية في متناول يدنا، أقول يكتب لبرهة بأمل ذي بلبال ويقول:

«إذا كانت كل أداة ستقوم بإنجاز عملها الخاص طائعة أو متوقعة إرادة الآخرين. . . . وإذا كان الماكوك سيحيك، أو ريشة المعزف ستلامس أوتار القيثارة بدون أن ترشدهما يد، فعندئذٍ لن يحتاج العمال الرئيسيون مساندين، ولا الأسياد عبيداً».

إن هذه الفلسفة تصور الترفع الإغريقي عن العمل اليدوي، وعمل كهذا في أثينا لم يكن قد أصبح معقداً على تلك الصورة، كما هي حاله اليوم، وحيث يكون الذكاء المطلوب لعديد من الحرف اليدوية، في بعض الأحيان، أعظم مما هو مستوجب لعمليات أدنى مراتب الطبقة الوسطى، وحيث حتى أستاذ في الجامعة قد ينظر إلى عامل ميكانيكي في السيارات، (وعند مقتضيات حال معينة) بوصفه عاملاً جيداً، لكن العمل اليدوي كان آنذاك يدوياً فقط، وكان أرسطو يلقي عليه، من ذرى الفلسفة بنظرات من تحقير واحتقار، بوصفه عملاً خاصاً بأناس بدون عقول، ومناسباً فقط للعبيد، وللناس الجديرين بالعبودية. ويعتقد أرسطو بأن العمل اليدوي يلبد الذهن ويتلفه، ولا يوفر زمناً ولا طاقة للعقل السياسي، وتبدو لأرسطو أنها نتيجة معقولة أن يكون فقط للأشخاص، الذين يتوفر لهم بعض فراغ، صوت في الحكومة. . .

ويقول: «إن أفضل شكل للدولة لن يسمح بإعطاء العمال الميكانيكيين

جنسيتها. . . . لقد كان لثيبيس قانون ينص على أنه لا يجوز لأي إنسان أن يشغل منصباً ما لم يكن قد هجر عمله قبل عشر سنوات من طلبه للمنصب».

ويصنف أرسطو حتى التجار والماليين في مرتبة العبيد. «فالتجارة بالمفرق تجارة غير طبيعية. . . . وهي وسيلة يكسب بواسطتها البعض من الآخر.

وإن أكره صورة من تبادل كهذا هو الربا، حيث يحقق ربحاً من المال بالذات، وليس من استعمال المال الطبيعي. وذلك لأن المال قد قصد به أن يكون أداة للتبادل، وليس كأم للفائدة. فالربا، الذي يعني توليد المال من المال، هو أشد أساليب الربح منافاة للطبيعة. «فالمال يجب ألا يتناسل ولهذا السبب فإن مناقشة نظرية المال ليست بغير جديرة بالفلسفة، ولكن أن تكون منهمكاً بالمال، أو باستجماع المال، فهذا عمل لا يليق برجل حر»[1].

٢ ـ الزواج والتربية

إن المرأة بالنسبة للرجل، هي كالعبد بالنسبة للسيد، وكالعامل اليدوي بالنسبة للعامل الذهني، وكالبربري بالنبسة للإغريقي. والمرأة هي رجل لم ينجز، وقد تركت واقفة على درجة من الدرجات الدنيا في سلم التطور. والذكر هو بطبيعته أسمى، والأنثى أدنى، فالواحد يحكم والأخرى محكومة، وهذا المبدأ يشمل، بالضرورة، كل الجنس البشري. والمرأة هي ضعيفة الإرادة، وهي لذلك عاجزة عن استقلال الخلق أو المركز. وأفضل وضع لها، هو حياة منزلية هادئة حيث تكون لها، وبينما يحكمها الرجل في علاقاتها الخارجية، الكلمة العليا في الشؤون المنزلية. ويجب ألا نجعل من النساء المزيد من التشبه للرجال، كما هي الحال في جمهورية أفلاطون، بل يجب بالأحرى علينا أن نزيد في عدم التشابه، فليس هناك من شيء جذاب كالمتباين أو المختلف. وشجاعة الرجل وشجاعة المرأة ليستا كما افترض سقراط، الشجاعة ذاتها. فشجاعة الرجل تتبدى في إصدار الأوامر، أما شجاعة المرأة فتتجلى في الطاعة. . . .

وكما يقول الشاعر: الصمت هو مجد المرأة. ويبدو أن أرسطو يشك في أن هذا الاستعباد المثالي للمرأة هو إنجاز نادر بالنسبة للإنسان، وذلك من حيث أن الصولجان لا يكون مراراً مع اللسان بل بالأحرى مع الساعد. وأرسطو، كما لو أنه يعطي الذكر

---

(١) كان لهذه النظرة بالغ الأثر في تحريم الفائدة في القرون الوسطى.

أفضلية لا يستغنى عنها، ينصح الرجل بأن يرجىء زواجه حتى يناهز الخامسة والثلاثين من العمر، ومن ثم ليتزوج صبية تقارب العشرين من عمرها.

فالفتاة التي تقارب العشرين تكون، عادة، كفوة لرجل في الثلاثين، لكن يجوز أن يتدبر أمرها محارب مجرب في السابعة والثلاثين. إن ما يشد أرسطو إلى هذه الرياضيات الزواجية، هو اعتباره بأن شخصين متفاوتين في السن كهذين سيفقدان تقريباً في الوقت ذاته قوتيهما التناسلية وعواطفهما. ويقول أرسطو بهذا الصدد «إذا كان الرجل لا يزال قادراً على الاستيلاد، بينما تكون المرأة عاجزة عن الحمل، أو العكس بالعكس فعندئذٍ ستنشب المنازعات والاختلافات. . . ولما كان زمن الاستنسال محدوداً بصورة عامة بالسبعين من العمر لدى الرجل، وبالخمسين لدى المرأة، فإن بداية تزاوجهما يجب أن تنطبق على هاتين الفترتين. فتزاوج الذكر والأنثى عندما يكونان لا يزالان في سن مبكرة جداً، أمر طالح بالنسبة لاستيلاد الطفل، وفي جميع الحيوانات يكون وليد الزواج المبكر صغيراً سيء التطور وأنثى بصورة عامة».

والصحة هي لأشد أهمية من الحب، زد على ذلك أن عدم الزواج في سن مبكرة جداً يؤدي إلى العفة، وذلك لأن النساء اللواتي يتزوجن في سن مبكرة ينزعن إلى الفسق والفجور، كما وأن بنية الرجل يتوقف نماؤها وذلك إذا تزوج وبنيته لا تزال في طور النمو». وهذه الأمور يجب ألا تترك للنزوات الفتية، بل ينبغي أن تكون تحت رقابة الدولة وسيطرتها:

وعلى الدولة أن تحدد السن الأدنى والأعلى لزواج كل من الجنسين، وأن تعين أفضل مراسم الحمل، ونسبة تزايد السكان. وإذا كانت النسبة الطبيعية عالية جداً، فعندئذ يجب أن تستبدل بممارسة وأد الأطفال الوحشية بالإجهاض، وليتم الإجهاض قبل أن يكون الحس والحياة قد بدآ.

وهناك عدد مثالي للسكان بالنسبة لكل دولة، وهذا العدد يتبدل مع مركزها ومواردها. «وعندما تتألف الدولة من عدد قليل جداً من السكان لا تكون، كما ينبغي أن تكون الدولة، كافية نفسها بنفسها، لكنها إذا كانت تضم عدداً كبيراً جداً من السكان. . . فعندئذ تصبح شعباً وليست دولة وتكون دائماً عاجزة عن إيجاد حكومة دستورية، أو وحدة شعوبية أو سياسية، وإن أي عدد يزيد عن عشرة آلاف نسمة، هو أمر غير مرغوب فيه». كما وأن التعليم يجب أن يكون تحت إشراف الدولة ورقابتها. «فذاك الذي يسهم أوسع إسهام في دوام الدساتير، إنما هو تكييف التعليم وشكل الحكومة. . . ويجب أن يُسبك المواطن وإن سبكاً يتناسب وشكل الحكومة التي

يعيشون في ظلالها». ويمكننا بواسطة إشراف الدولة وسيطرتها على المدارس أن ننحرف بالناس عن الصناعة والتجارة إلى الزراعة، ومع الحفاظ على بقاء الملكية شخصية، يمكننا أن نقوم بتدريبهم كي نجعل ممتلكاتهم متاحة، بصورة تمييزية، للنفع العام. «فبين الرجال الطيبين، وفيما يتعلق بمنفعة الملكية، فإن القول المأثور القائل «ينبغي أن تكون جميع الأشياء مشاعاً بين الأصدقاء» سيكون ساري المفعول». ولكن يجب، قبل كل شيء، أن نعلم المواطن النامي طاعة القانون، وإلا خلافاً لذلك تكون الدولة أمراً مستحيلاً.

«ولقد أحسن من قال: «إن من لم يتعلم أبداً الطاعة، لا يمكن أن يكون أمراً صالحاً... ويجب أن يكون المواطن أهلاً للطاعة والأمر». وفقط منهاج الدولة للمدارس يستطيع أن يحقق الوحدة الاجتماعية وسط شعوبية من مختلف الأجناس. فالدولة هي تفريقية يجب أن نصهرها عن طريق التعليم في وحدة وجماعة. وليتعلم الشباب أيضاً النعمة العظيمة التي يملكونها في الدولة، والأمن الذي لا يثمن، الناشىء عن التناظيم الاجتماعية، والحرية النامية من القانون. «فالإنسان عندما يتم تهذيبه، يكون أفضل الحيوانات، ولكن عندما يكون معزولاً أو مفصولاً فهو أسوأ الجميع وأشدهم شراً، وذلك لأن الظلم يكون أشد خطراً عندما يكون مسلحاً، والإنسان مسلح منذ ولادته بسلاح العقل، وبصفات خلق قد يستعملها لأشد الغايات شراً، ولذلك فإنه إذا لم يكن يتمتع بالفضيلة، فعندئذ يكون أشد الحيوانات وحشية ورجساً، يمور بالنهم والبطنة ويغلي بالغلمة والشبق»، والضبط الاجتماعي وحده بمقدوره أن يعطيه الفضيلة..

ومن خلال النطق بعث الإنسان المجتمع، وطور العقل من خلال المجتمع وأوجد النظام من خلال العقل، وأوجد المدينة من خلال النظام. وللفرد في دولة منتظمة كهذه ألف من فرص التطور ودروبه مفتوحة أمامه، الأمر الذي لا يمكن للحياة المتوحدة المنعزلة أن تتيحه أبداً. (فإن يعش المرء وحيداً فعندئذ يجب أن يكون إما حيواناً أو إلهاً».

ولهذا السبب تكون الثورة دائماً عملاً أحمق تقريباً، وهي قد تحقق بعض الخير، ولكن لقاء الكثير من الشرور، وأشد هذه الشرور التي تشيعها في المجتمع، هو القلق ولربما انحلال ذاك النظام والتركيب الاجتماعيين اللذين يعتمد عليهما كل خير سياسي. ومن الجائز أن تكون النتائج المباشرة للبِدَع الثورية محسوبة ومفيدة، غير أن النتائج غير المباشرة تكون غير محسوبة، وليست بالنادر مدمرة، وإن أولئك الذين يدخلون فقط

القليل من النقاط في حسابهم، يجدون من إصدار الأحكام أمراً يسيراً»، والإنسان يستطيع أن يتخذ قراره بسرعة، إذا كان لديه فقط القليل ليبت فيه، «والشباب سهل تضليله، وذلك لأنهم سريعو الأمل». وإن كبت العادات الراسخة منذ طويل زمن يؤدي إلى التطويح بحكومات البدع، وذلك لأن العادات القديمة تصابر بين الناس، فالطبائع ليست سهلة التبديل كالقوانين.

«وإذا أريد للدستور أن يكون دائماً، فعندئذ يتوجب على جميع فئات المجتمع أن ترغب في الحفاظ عليه. لذلك ينبغي على الحاكم الراغب في تجنب الثورة، أن يمنع الفقر المدقع والثراء العريض». «وهذا شرط كان في معظم الأحيان نتيجة للحرب»، وينبغي عليه (كالإنكليز) أن يشجع الاستعمار كمتنفس لكثافة سكان خطرة، وعليه أن يدعم الدين ويمارسه، وعلى الحاكم الأوتوقراطي بصورة خاصة «أن يبدو جاداً مخلصاً في عبادة الآلهة، وذلك لأن الناس إذا اعتقدوا بأن الحاكم متدين وورع ويحترم الآلهة، فعندئذ يكونون أقل خوفاً من نزول المظالم بهم على يديه، واقل ميلاً للتآمر ضده، نظراً لأنهم يعتقدون بأن الآلهة بذواتها تحارب إلى جانبه».

٣ ــ الديمقراطية والأرستقراطية

ومع تحفظات كهذه في الدين والتعليم وتنظيم حياة العائلة، فإن أياً من أشكال الحكومة التقليدية سيفي بالغرض. ففي جميع الأشكال يكون الخير والشر ممزوجين معاً، ويجري تكييفهما مراراً بالنسبة للظروف المتنوعة.

ومن الوجهة النظرية فإن شكل الحكومة المثالي هو حصر كامل السلطة السياسية ومركزها في الشخص الواحد الأفضل، ولقد كان هوميروس مصيباً حينما قال: «سيئة هي سلطة الأكثرية، فلتجعلوا واحداً منكم حاكماً وسيداً»، وذلك لأن القانون سيكون بالنسبة لإنسان كهذا أداة أكثر من كونه حداً، «فبالنسبة للرجال ذوي الآبلية الرفيعة لا يوجد قانون، فإنهم بذواتهم القانون».

وإن أي امرىء يحاول اشتراع القوانين لهم سيكون إنساناً سخيفاً تافهاً، فهؤلاء الممتازون قد يردون على مثل ذاك المرء، بما قالته في خرافة انتيشينيس، الأسود للأرانب في مؤتمر الحيوانات الوحشية، حيث قامت الأرانب تناقش وتطالب بالمساواة بين الجميع، وحيث أجابت الأسود:

«أين هي مخالبك؟».

لكن النظام الملكي يكون عادة، حين الممارسة، أسوأ أشكال الحكومة،

وذلك لأن القوة الضخمة والفضيلة العظمى ليستا وثيقتي التحالف. ولذلك فإن أفضل نظام عملي للدولة، هي الأرستقراطية، حكم القلة العالمة ببواطن الأمور والقادرة القديرة.

فالحكومة هي شيء أعقد من أن نترك للعدد البت في قضاياها، وذلك عندما تكون قضايا دون تلك موقوفة على المعرفة والآبلية.

«فلما كان من المتوجب على من يحكم على الطبيب أن يكون طبيباً، لذلك يجب أن يحكم على الرجال أنداد لهم... والآن ألا ينطبق هذا المبدأ على الانتخابات؟ وذلك لأن الانتخاب الصحيح يتم فقط إذا كان الناخبون من ذوي المعرفة: فالهندسي مثلاً يختار اختياراً صحيحاً في أمور الهندسة وموادها، أو الطيار في الملاحة الجوية. وهكذا يجب ألا نعهد إلى الأكثرية بانتخاب القضاة ولا بمحاسبتهم».

وتتمثل معضلة الأرستقراطية الوراثية في كون هذه الطبقة لا تملك مرتكزاً اقتصادياً دائماً، فعَوْد محدثي النعمة الخالد يضع، عاجلاً أم آجلاً، المنصب السياسي في قبضة من يدفع أرفع سعر من المزايدين. «وإنه، أكيداً، لأمر سيء أن تباع أسمى المناصب وتشترى، وأن القانون الذي يسمح بسوء استعمال كهذا يجعل من الثروة أمراً أهم من الآبلية، وهنا تصبح الدولة بأكملها نهمة مفتونة بجمع المال. وذلك لأنه في أي وقت يعتبر زعماء الدولة أي شيء نبيلاً مشرفاً فإن المواطنون سيحذون حتماً حذوهم» (إنها «نظرية تقليد الهيبة» في علم النفس الاجتماعي الحديث)، وحيث لا يكون للآبلية المقام الأول، لا تكون هناك أرستقراطية حقيقية».

وتكون عادة الديمقراطية ثمرة الثورة على البلوتوكراتية. «وحب الكسب في الطبقات الحاكمة ينزع دائماً إلى تخفيض عدد أعضاء هذه الطبقات، (إنها نظرية كارل ماركس القائلة باستئصال الطبقة الوسطى)، وهذا التخفيض يشد من أزر الجماهير حيث تهاجم أسيادها وتقيم الديمقراطيات... ولحكم الفقراء بعض الفوائد. فالناس مع أنهم، فردياً، قد يكونون قضاة أسوأ من أولئك المتمكنين من معرفة خاصة، لكنهم، جماعياً، لا يقلون عن أولئك عدلاً. وهناك بعض من فنانين ليسوا وحدهم أفضل من يحكم على ما ينجزون، بل أيضاً أولئك الذين لا يملكون فناً... فبمقدور شاغل البيت أو ربه، مثلاً، أن يحكم عليه بصورة أعدل من حكم بانيه... وحكم الضيف على الوليمة أعدل من حكم الطباخ». والأكثرية أقل عرضة للفساد من الأقلية، وهي كالكمية الكبرى من الماء، وتلويث هذه أقل سهولة من تلويث الصغرى. والفرد عرضة لأن يركبه الغضب أو أي انفعال آخر، وهنا ينحرف، بالضرورة حكمه ويزوغ، ولكن من

الصعب أن نفترض بأن عدداً أكبر من الناس سيركبهم الانفعال وسيضلون في البرهة ذاتها».

ومع ذلك، فإن الديمقراطية، إجمالاً، هي دون الأرستقراطية صلاحاً، وذلك بسبب أنها ترتكز على زعم باطل بالمساواة، وهذا الزعم ينشأ عن الرأي القائل بأن أولئك الذين يكونون متساوين من وجهة واحدة، (وجهة القانون مثلاً)، يكونون متساوين من جميع الوجهات. وهم يزعمون بأنه نظراً لكون الناس متساوين في الحرية، لذلك فهم أحرار على وجه الإطلاق». وتكون نتيجة هذا الوهم تضحية الآبلية على مذبح العدد، بينما تكون الخديعة قد احتكرت العدد وحصرته. ولسبب أنه من السهل تضليل الناس، ونظراً لكونهم متذبذبين في آرائهم، لذلك يجب أن نحصر حق الانتخاب بالأذكياء منهم، وأن ما نحتاج إليه هو مركب من الأرستقراطية والديمقراطية.

والحكومة الدستورية هي التي تقدم لنا هذا المركب أو الاتحاد السعيد بين الأرستقراطية والديمقراطية. وهذه الحكومة هي ليست أفضل حكومة يدركها العقل، فتلك ستكون أرستقراطية التربية والتعليم، لكنها أفضل دولة ممكنة.

«ويتوجب علينا أن نسأل أي دستور هو الأفضل بالنسبة لمعظم الدولة، وأية حياة هي الفضلى بالنسبة لمعظم الناس، وكلا هذين لا يزعمان لهما مستوى من الجودة فوق الأشخاص العاديين، ولا تربية وتعليماً تحابيهما الطبيعة أو الظروف بصورة استثنائية، ولا دولة مثالية تكون أملاً فقط ومطمحاً، بل إننا نضع نصب أعيننا حياة كتلك التي يكون بمقدور الأكثرية أن تشارك فيها، وشكلاً لدولة تستطيع الدول، بصورة عامة، بلوغه، ومن الضروري أن نبدأ بافتراض مبدأ للتطبيق العام، وأعني المبدأ القائل بأن الجزء من الدولة الذي يرغب في وضع الدولة ويرضى عنه، يجب أن يكون جزءاً أقوى من ذاك الذي لا يرغب في الوضع ولا يرضى عنه، ويجب أن نعلم بأن القوة لا تتألف من العدد وحده، ولا من الملكية وحدها، ولا من الأبلية العسكرية أو السياسية وحدها، بل إنما هي مركب جميع هذه، وذلك كي تراعى «الحرية والثروة والثقافة والمولد النبيل، كما يراعى أيضاً التفوق العددي».

والآن أين سنجد أكثرية اقتصادية كهذه لدعم حكومتنا الدستورية؟ لربما نجدها، على أفضل حال، في الطبقة الوسطى، وهنا نصادف ثانية الوسط الذهبي، وشأنه في ذلك تماماً كشأن الحكومة الدستورية بالذات، التي ستكون الوسط بين الديمقراطية والأرستقراطية. ودولتنا ستكون ديمقراطية بما فيه الكفاية، إذا كانت الطريق إلى المنصب مفتوحة أمام الجميع، وستكون أرستقراطية، بما فيه الكفاية أيضاً، إذا كانت

المناصب مغلقة، ما عدا أمام أولئك الذين قطعوا الطريق وبلغوها مدربين أكمل تدريب. ومهما يكن الضوء الذي نبحث عليه قضيتنا السياسية الخالدة، فإننا، رتابة، سنبلغ النتيجة ذاتها: وهي أنه يتوجب على الجماعة أن تعين الغايات التي تنبغي ملاحقتها، ولكن يجب أن يكون الخبراء وحدهم هم الذين يختارون الوسائل ويطبقونها، ويجب أن ينتشر الاختيار انتشاراً ديمقراطياً، لكن يتوجب الاحتفاظ، بصرامة، بالمنصب لمن سُلح له، ونُخل أدق نخل.

نقد

ما الذي ينبغي قوله عن هذه الفلسفة؟ ربما لا شيء مسر أو مبهج. فمن الصعب على المرء أن يتحمس مشغوفاً بأرسطو، وذلك لأنه كان من العسير على أرسطو أن يتحمس مشغوفاً بأي شيء. ولقد أحسن هوريس حينما قال: «إذا رغبت في أن أبكي، فلتبكِ أنت أولاً».

ولقد كان شعاره: ألا تعجب بأي شيء، أو ألاّ تُذهل من أي شي، ونحن نتردد في انتهاك حرمة هذا الشعار في هذه الحالة. فنحن نفتقد فيه تلك الحمية المصلحة، حمية أفلاطون، والحب الغضوب الذي جعل المثالي العظيم يشهر بأبناء جنسه، ونفتقد فيه أصالة معلمه الجريئة، والخيال الشاهق الرفيع والقدرة على التضليل السخي الجواد، ومع ذلك فليس هناك من شيء مفيد لنا، بعد قراءة أفلاطون، كهدوء أرسطو الشاك المرتاب.

إذن فلنوجز نقاط خلافنا معه. إنه يزعجنا، في مستهل الفاتحة، بإلحاحه على المنطق.

فهو يعتقد بالقياس وصفاً لأسلوب الإنسان في التعقل، بينما أن القياس يصف أسلوب الإنسان في تنميق تعقله من أجل إقناع عقل آخر، وهو يفترض بأن الفكر يبدأ بالمقدمات ويبحث عن نتائجها، بينما أن الفكر يبدأ، فعلاً بالنتائج الافتراضية ويبحث عن المقدمات المبررة لها، ويبحث عنها، على أفضل صورة، بمشاهدة أحداث خاصة في الحالات المضبوطة والمعزولة للتجربة. ولكن يا لغبائنا إذا نسينا أن عشرين قرناً من الزمن قد غيرت فقط النقاط الثانوية في منطق أرسطو، وأن أوكام وبايكون وهويول ومل والمئات من الآخرين لم يجدوا سوى بقع في شمسه، وأن إبداع أرسطو لنظام الفكر الجديد هذا، وترسيخه لخطوطه الجوهرية سيبقيان من بين إنجازات العقل البشري الخالدة.

إنه ثانية غياب التجربة والفرضية المثمرة هو الذي يترك علم أرسطو الطبيعي كتلة من مشاهدات غير منسقة. لقد كان اختصاصه في جمع المعلومات وتصنيفها، وهو يستخدم في كل ميدان طبقاته ويصدر كاتالوغاته، ولكن يسير جنباً إلى جانب وهذا الميل والموهبة في المشاهدة إدمان أفلاطوني على الميتافيزيقا، وهذا مما يجعله عاثر الخطى في كل علم، ويضله إلى فرضيات متحللة. . . وهذا بالفعل هو أشد معايب الذهن الإغريقي، فهذا الذهن لم يكن منضبطاً، وكان يفتقر إلى تقاليد مقيدة وساندة مدعمة، فلقد كان يجول طليقاً في ميدان لم تحدد معالمه، وكان سريع الخطى عدّاء إلى النظريات والاستنتاجات. وهكذا قفزت الفلسفة الإغريقية إلى ذرى لم تُبلغ ثانية، بينما كان العلم اليوناني يضطلع وراءَ. أما الخطر الذي يهددنا (نحن معشر الغربيين. المترجم) فهو تماماً بالعكس من ذاك، فالمعلومات الاستقرائية تنزل علينا من كل جانب، كأنها حمم فيزوف البركانية، ونحن نختنق بالمعلومات والوقائع غير المنسقة، وقد اكتسح عقلنا علم يتناسل ويتكاثر في فوضى التخصص، وذلك نظراً لافتقارنا للفكر التركيبي والفلسفة الموحدة. فنحن مجرد شظايا مما قد يكونه الإنسان.

إن أخلاق أرسطو الوضعية هي فرع من منطقه: فالحياة المثالية هي كالقياس الصحيح. وهو يقدم لنا «مرشداً» في الأدب والاحتشام أكثر من إعطائنا منعشاً للتهذيب والتحسين. ولقد وصفه أحد النقاد من القدامى بأنه «معتدل حتى الإفراط». وقد يصف المتطرف «**أخلاقه الوضعية**»بأنها المجموعة الرئيسية من التفاهات والركاكات في جميع الآداب، وقد يعزي من يمقت الإنكليز نفسه حينما يذكر أن الإنكليز قد قدموا سلفاً، وفي سني شبابهم، الكفارة عن خطاياهم الاستعمارية وذلك نظراً لأنهم كانوا مرغمين في كل من جامعتي أكسفورد وكمبردج على قراءة كل كلمة وردت في «**الأخلاق الوضعية**».

وإننا لنحن إلى مزج ورق من عشب أخضر طري غض، بهذه الصفحات الأقل طراوة، وإلى إضافة تبرير هويتمن الطروب المبهج للحس بالسرور إلى تمجيد أرسطو للسعادة الفكرية المحضة. وإننا لنسأل عاجبين عما إذا كان للمثال الأعلى الأرسطوي للاعتدال اللامعتدل أية علاقة بالفضيلة الفاقدة لكل لون، بالكمال المنشّى، بالشكل الصالح المعقود اللسان، للأرستقراطية البريطانية.

ويخبرنا مثيو أرنولد، بأن مربي أكسفورد، في عصره «كانوا يعتبرون «كتاب الأخلاق الوضعية» معصوماً عن الخطأ. ولمدة ثلاثة قرون من الزمن شكل هذا الكتاب وكتاب السياسة، الذهن البريطاني الحاكم، ولربما دفعا به إلى القيام بأعمال عظيمة

ونبيلة، ولكنهما أضفيا عليه أكيداً كفاية صلبة باردة. وما الذي كانت ستكونه النتيجة لو أن أسياد أعظم الإمبراطوريات تربوا على الحمية المقدسة لجمهورية أفلاطون وعاطفتها البناءة بدلاً من تينك الكتابين؟

وبعد كل شيء، فإن أرسطو لم يكن إغريقياً تماماً، فلقد كان قد استقر وتشكل قبل أن يأتي إلى أثينا، ولم تكن فيه أية خلة من الخلال الأثينية، لم يكن فيه أي شي من المذهب التجريبي المتسرع، الذي جعل أثينا تنبض بالحماسة السياسية، وساعد أخيراً على إخضاعها لطاغية موحد. لقد أدرك إدراكاً عميقاً جداً مغزى ما عناه أمر دلفي القائل بتجنب الغلو: فهو متلهف على تقشير الحدود القصوى إلى حد لم يبقِ عنده على أي شيء من هذه الحدود، وهو خائف هياب من اختلال النظام إلى درجة ينسى عندها أن يهاب العبودية ويرهبها، وهو جبان رعديد من التبديل المجهول النتائج إلى حد جعله يفضل لا تبديلاً معيناً يقارب الموت ويماثله، وهو يفتقر إلى ذاك الحس بالسيلان الهرقليطي الذي يبرر للمحافظ اعتقاده بأن كل تبدل دائم يكون تبدلاً تدريجياً، ويبرر للرديكالي إيمانه بأنه لا يوجد أي لا تبدل يكون دائماً.

وينسى أرسطو أن أفلاطون قد خص شيوعيته بالنخبة المختارة، خصها بالقلة التي لا تعرف الأنانية والطمع، وهو يبلغ بصورة مخاتلة معوجة النتيجة الأفلاطونية، وذلك عندما يقول: «مع أن الملكية يجب أن تكون ملكية شخصية، غير أن نفعها يجب أن يكون مشتركاً قدر الإمكان. ولم ير، (ولربما من غير المستطاع أن نتوقع منه، في عصره المبكر ذاك، أن يرى)، أن السيطرة الفردية على وسائل الإنتاج كانت منشطة عميمة الفوائد فقط عندما كانت تلك الوسائل بسيطة إلى درجة كان بإمكان أي إنسان أن يبتاعها، وأن تعقيدها المتزايد وثمنها يؤديان إلى تمركز خطير للملكية والقوة، وإلى لا مساواة اصطناعية وأخيراً إلى تفاوت تمزيقي تصديعي».

ولكن، بعد كل شيء، فإن هذه الانتقادات غير جوهرية تماماً، أوجهها إل ما يبقى أروع منهاج للفكر وأشده أثراً، ولم يسبق أبداً لعقل فرد واحد أن جمعه ونسقه كما فعل أرسطو.

ومن المشكوك فيه أن يكون هناك أي مفكر آخر قد أسهم في تنوير العالم مقدار ما أسهم فيلسوفنا. فكل جيل أتى من بعده استمد منه ووقف على كتفي أرسطو ليرى الحقيقة. ولقد وجدت فيه الثقافة المتنوعة والرائعة، ثقافة الإسكندرية، مصدر إلهامها العلمي.

ولقد قام «الأرغنون» بالدور الرئيسي في تشكيل أذهان برابرة القرون الوسطى، إلى فكر منضبط خال من التناقض.

أما المؤلفات الأخرى التي ترجمها النساطرة إلى اللغة السريانية في القرن الخامس بعد الميلاد، ومن ثم نقلت إلى العربية والعبرانية فاللاتينية، فإنها قد دفعت بالفلسفة الكلامية من بدايتها البليغة في «أبيلارد» إلى اكتمالها الموسوعي في توما الأكويني. ولقد عاد الصليبيون إلى بلادهم بنسخ إغريقية، أكثر دقة، عن نصوص الفيلسوف، وحمل العلماء الإغريق، في القسطنطينية، معهم كنوز أرسطو وذلك بعد عام ١٤٥٣م عندما فروا من الحصار التركي المضروب على المدينة، وأصبح لمؤلفات أرسطو من المكانة في الفلسفة ما للكتاب المقدس من مكانة في اللاهوت. لقد اعتبروا نصوصها معصومة عن الخطأ تقريباً، وتحتوي على الحل لكل قضية.

وفي عام ١٢١٥م منع القاصد الرسولي في باريس الأساتذة من أن يحاضروا في مؤلفات الفيلسوف، وقام غريغور التاسع، عام ١٢٣١م، فعين لجنة لتنقيح مؤلفات أرسطو، وأمسى في عام ١٢٦٠ المعلم الموثوق المعتمد في كل مدرسة مسيحية، وكانت الجمعيات الكنسية تنزل بالمنحرفين عن نظرياته العقاب. ويصف تشوسر تلميذه بأنه سعيد لأن: «بالقرب من وسادته عشرين مؤلفاً جُلدت باللون الأسود والأحمر، من مؤلفات أرسطو وفي فلسفته». ويقول دانتي في أول دوائر الجحيم: «لقد رأيت هناك معلم أولئك الذين يعرفون وسط عائلة الفلسفة، ورأيته موضع إعجاب الجميع وتوقيرهم، وشاهدت أفلاطون وسقراط أيضاً، حيث كانا يقفان منه أقرب من البقية».

وأسطر كهذه تلمح بعض التلميح إلى المجد الذي أضفاه ألف من الأعوام على الأسطاغيري.

ولم ينته سلطان أرسطو قبل أن تقوم أجهزة جديدة ومشاهدات مجموعة وتجارب صبور بصياغة العلم من جديد وإعطاء أوكام وراموس وروجر وفرنسيس بيكون أسلحة لا تقاوم، ولم يسبق لأي عقل آخر إن حكم وتحكم بفكر الجنس البشري، مدة طويلة من الزمن كتلك.

المرحلة الأخيرة من حياته وموته

وفي غضون ذلك أمست الحياة، بالنسبة لفيلسوفنا، معقدة على صورة تستعصي على كل حل وتدبير. فمن الجهة الواحدة كان على خلاف والإسكندر بسبب احتجامه على إعدام كاليثينس، (وهذا كان ابن أخته)، الذي رفض أن يعبد الإسكندر كإله.

ولقد أجاب الإسكندر على احتجاجه ملمحاً إلى أن في وسعه تماماً أن يُعدم حتى الفلاسفة.

وكان أرسطو في الوقت ذاته منهمكاً في الدفاع عن الإسكندر بين سكان أثينا. إذ كان يفضل الاتحاد بين الأغارقة على الحماسة الوطنية للمدينة، وأعتقد بأن الثقافة والعلم سيزدهران ازدهاراً أجمل وأفضل عندما يوضع حد للاستقلالات والخلافات التافهة، وقد شاهد في الإسكندر ما شاهده غوتيه في نابليون. شاهد فيه الوحدة الفلسفية لعالم متفسخ منشق بعضه على بعض انشقاقاً لا يغتفر، وتضرب فيه الفوضى طولاً وعرضاً.

وانطلق أهل أثينا يهمهمون ويدمدمون سخطاً على أرسطو، وازداد هذا السخط مرارة على مرارة، عندما نصب الإسكندر تمثالاً للفيلسوف في قلب المدينة المعادية.

أما الانطباع الذي يخلقه فينا أرسطو، في هذا الجو المضطرب، فإنه انطباع يخالف تماماً ما يخلقه فينا كتابه «في الأخلاق الوضعية». فهنا لا نشعر بإنسان بارد هادىء بصورة غير إنسانية، بل نشهد مناضلاً يلاحق مهمته الجبارة الجسيمة في دائرة من أعداء يحيطون به من كل جانب. واندفع خلفاء أفلاطون في الأكاديمية ومدرسة أسيقراط الخطابية، والجماهير الغاضبة والمفتونة ببلاغة ديمستين الوخازة الحامضة، تتآمر وتصخب مطالبة بنفي أرسطو وإعدامه.

وإذا بالاسكندر يموت فجأة (٣٢٣ ق. م) فجن أهل أثينا بغبطة وطنية وقُلب الحزب المقدوني وأعلن استقلال أثينا. فزحف أنتيبيتر، خليفة الاسكندر والصديق الحميم لأرسطو، على المدينة. وفر معظم أعضاء الحزب المقدوني هاربين. وأقام يورميدون، رئيس الكهنة، دعوى على أرسطو، متهماً إياه بأنه قد وعظ معلماً بأن الصلاة وتقديم الأضاحي غير مجديين.

وسمع أرسطو القدر ينذره بأنه سيحاكم أمام جمهور ومحلفين لا تقارن عداوتهم بشدتها، بعداء أولئك الذين قتلوا سقراط. فغادر، بحكمة، المدينة وهو يقول بأنه لن يوفر لأثينا فرصة ثانية لتخطىء في حق الفلسفة. ولم يكن يخالط عمله هذا جبن أو رعدة.

وكان يحق دائماً للمتهم في أثينا أن يختار المنفى، وما كاد يبلغ تشاكليس حتى نزل به المرض.

ويخبرنا ديوجين ليرتيوس، بأن الفيلسوف الشيخ، مغموماً كل الغم من تحول

جميع الأشياء ضده، انتحر بالسم.

ومهما يكن الأمر، فلقد تبين مرضه على أنه خطير مميت، إذ توفي الفيلسوف المتوحد (عام ٢٣٢ ق. م) بعد مضي أشهر قليلة من مغادرته لأثينا.

وفي السنة ذاتها، وفي السن عينها، الثانية والستين، تجرع ديموستين، أعظم أعداء الاسكندر السم.

وفقدت اليونان خلال اثني عشر شهراً، أعظم حكامها وأبلغ خطبائها وأعمق فلاسفتها.

وهكذا ذوى المجد الذي كان اسمه اليونان مكسوفاً في فجر شمس روما، والعظمة التي كان اسمها روما كانت عظمة قوة أكثر من كونها ضياء فكر. ومن ثم انحلت تلك العظمة وتهاوت، وكاد ذاك البصيص من الضوء، أن يخبو تقريباً. ولمدة ألف من الأعوام غمر الظلام وجه أوروبا، وانتظر العالم بأسره بعث الفلسفة.

الفصل الثالث

فرنسيس بيكون

□ من أرسطو إلى عصر النهضة□ حياة فرنسيس بيكون

□ السياسة □ المقالات □ إعادة البناء العظيم

□ نقد □ الخاتمة

من أرسطو إلى عصر النهضة

عندما ضربت إسبرطة الحصار على أثينا وهزمتها قرابة نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، فقدت أم الفلسفة والفن اليونانيين أولويتها في السيادة السياسية، واضمحل عنفوان الذهن الأثيني واستقلاله. وفي عام ٣٩٩ق.م. عندما نفذ حكم الإعدام بسقراط ماتت روح أثينا معه، غير أنها بقيت تنبض نبضات الحياة في تلميذه الأبي أفلاطون. وعندما هزم فيليب المقدوني أثينا في كيرونيا عام ٣٨٨ ق. م، وأحرق الاسكندر المدينة الكبرى تيبس، ولم يتركها إلا رماداً وركاماً، فإن حتى العصف المتباهي عن منزل بندار لم يكن بمقدوره أن يحجب الحقيقة المقررة: إن الاستقلال الأثيني في الحكم والفكر قد اندثر وولى إلى الأبد، كما وأن سيطرة أرسطو المقدوني على الفلسفة الإغريقية قد عكست صورة إخضاع أثينا السياسي لأقوام الشمال الأغض إهاباً، والذي كانوا يتدفقون حيوية ورجولة.

وجاء موت الاسكندر (٣٢٣ ق. م) ليعجل في عملية الاضمحلال هذه. فالإمبراطور الصبي، مع أنه بربري لكنه بقي ثمرة من ثمار تربية أرسطو، قد تعلم ليبجل الثقافة الإغريقية الموفورة الثراء. وقد حلم بنشر هذه الثقافة في الشرق على جرّات جيوشه المنتصرة. وقد أوجد تطور التجارة اليونانية وتضاعف عدد المراكز التجارية الإغريقية في آسيا الصغرى طولاً وعرضاً، قاعدة اقتصادية لتوحيد هذه المنطقة كجزء من الإمبراطورية الهيلينية. وقد أمل الاسكندر بأن ينطلق، من هذه المراكز المحمومة بالعمل، الفكرُ اليوناني والسلع اليونانية أيضاً على دروب الإشعاع والفتح.

لكنه بخس مقاومة العقل الشرقي وقوة استمراره حقهما، وهكذا أيضاً كانت حاله في تقديره لكتلة الثقافة الشرقية وعمقها. وعلى كل حال، فإنه لوهم فتى وخيال شاب أن يفترض بأن بمقدوره أن يفرض مدنية فجة وغير مستقرة كالمدنية اليونانية على مدنية منتشرة انتشاراً لا يضاهى أو يقاس، وتضرب جذورها في أعمق التقاليد احتراماً

وإجلالاً. فكمية آسيا قد برهنت على أنها جد كبيرة بالنسبة لنوعية اليوناني. فالروح الشرقية قد اكتسحت الاسكندر بالذات وفي ساعة انتصاره، ولقد (تزوج بين العديد من السيدات) إبنة داريوس، واقتبس التاج الفارسي ووشاح الدولة، وأدخل على أوروبا المفهوم الشرقي لحق الملوك الإلـٰهي، وأخيراً أذهل بلاد اليونان الارتيابية بإعلانه، بأسلوب شرقي رائع، عن كونه إلـٰهاً. لقد ضحكت اليونان من إعلانه هذا، أما الاسكندر فعبّ من الخمرة حتى مات غريقاً فيها.

وسرعان ما أعقب هذا الانسكاب الأريب من نفس آسيوية في جسد منهك متعب، جسد السيد الإغريقي، دفق من المذاهب والمعتقدات متخذاً من خطوط المواصلات هذه عينها طريقه إلى اليونان، هذه الخطوط التي شقها الفاتح الشاب بنفسه. كما وأن السدود المنهارة جعلت مياه محيط الفكر الشرقي تتدفق لتغمر الأراضي الواطئة من أراضي الذهن الأوروبي المراهق، وهذا مما زاد في قوة انتشار المعتقدات الصوفية والخرافية التي كانت قد ضربت جذورها بين أقوام هيلاس الأشد فقراً. وقد وجدت الروح الشرقية، روح برودة الطبع والتواكل والتسليم تربة صالحة في بلاد اليونان المضمحلة والخائرة العزم. ولم يكن إدخال الفلسفة الرواقية على أثينا، عن طريق التاجر الفينقي زينون (قرابة ٣١٠ ق. م) سوى ارتشاح واحد من جمهرة عديدة من الارتشاحات الشرقية. فلكل من المذهب الرواقي والمذهب الأبيقوري برودة الطبع في تقبل الهزيمة، والجهد لنسيان الهزيمة في أحضان السرور. كانا نظريتين تفلسفان كيفية إمكان المرء أن يكون، مع ذلك، سعيداً بالرغم من أنه مخضَع أو مستعبد. وهذه الحال هي تماماً كحال رواقية شوبنهاور التشاؤمية الشرقية وأبيقورية رينان اليائسة الخائرة العزم، إذ كانت هاتان الفلسفتان رمزين لثورة مندثرة وفرنسا منكسرة. وهذه الحال لم تكن بسبب كون هذين النقيضين الطبيعيين لنظرية الأخلاق الوضعية جديدين بالنسبة لليونان.

فالمرء يجدها لدى هرقليط المكتئب ولدى «الفيلسوف الضاحك» ديمقريطس كما ويرى تلامذة سقراط منقسمين إلى كلبيين وقورينائيين، والفئة الأولى كانت بزعامة أنيتسيشينس، وتمجد مدرسةُ برودة الطبع، والثانية بزعامة أريستبوس، وتبجل السعادة، ومع ذلك فإن هاتين كانتا، حتى آنذاك أسلوبين دخيلين تقريباً على الفكر اليوناني: فأثينا الإمبراطورية لم تنزع إليهما ولم تأخذ بهما ولكن عندما رأت بلاد اليونان كيرونيا غارقة في الدم، وشاهدت تيبيس كومة من رماد، آنذاك أصغت لديوجين، وعندما فارق المجد غارب أثينا، أمست ناضجة مستعدة لاستقبال زينون وأبيقور.

بنى زينون فلسفته في برودة الطبع على جبرية من نوع جعل كريسبوس، أحد الرواقيين فيما بعد، يجد من الصعب تمييزه من القدرية الشرقية. وعندما كان زينون، الذي لم يكن يعتقد بالرق، يضرب عبده لخطأ ما اقترفه، دافع العبد عن نفسه، رغبة في تخفيف معاقبته، قائلاً بأنه استناداً إلى فلسفة سيده فإن هذا الخطأ مكتوب عليه اقترافه منذ الأزلية، وهنا أجابه زينون، بهدوء الحكيم بأنه استناداً إلى الفلسفة عينها فلقد كتب عليه أن يضربه عقاباً له على هذا الخطأ. وكما أن شوبنهاور قد اعتبر مما لا طائل تحته، أن تناضل الإرادة الفردية ضد الإرادة الكونية، كذلك ناظر الرواقيون قائلين بأن اللامبالاة هي الموقف الوحيد المعقول من الحياة، حيث أن الصراع من أجل الوجود قد كتب عليه، بصورة غير عادلة حقاً، الهزيمة المحتومة.

وإذا كان النصر مستحيلاً تماماً فيجب أن نهزأ منه ونسخر. وسر السلام لا يكمن في أن نجعل إنجازاتنا مساوية لرغباتنا، بل في الهبوط برغائبنا إلى مستوى منجزاتنا.

ولقد قال الروائي الروماني سينيكا (٦٥ ب. م) ما يلي:

«إذا بدا ما لديك غير كافٍ بالنسبة لك، فعندئذٍ بالرغم من أنك قد تملك العالم، فإنك مع ذلك ستكون تعيساً».

ومبدأ كهذا كان يستصرخ السماء مطالباً بنقيض له، ومع أن أبيقور، كان بذاته رواقياً في الحياة كزينون، لكنه قدم هذا النقيض. ويقول فينيلون:

«لقد اشترى أبيقور حديقة ليست بصغيرة الرقعة، وكان يحرث تربتها بنفسه. وفي هذه الحديقة أنشأ مدرسته، وفيها كان يعيش وتلامذته حياة وديعة مقبولة ويعلمهم وهو يعمل ويتنزه... لقد كان لطيفاً لين العريكة والجميع... وكان يعتقد بأنه ليس هناك من شيء أنبل من أن يطبق المرء ذاته على الفلسفة». وكانت نقطة انطلاقه في الفلسفة اعتقاده بأن برودة الطبع أمر مستحيل، وأن اللذة. علماً ليس من الضروري أن تكون حسية. هي الغاية الوحيدة المعقولة والمشروعة تماماً للحياة. «وإن الطبيعة ترشد كل نظام عضوي إلى تفضيل خيره الخاص على كل خير آخر»، وحتى الرواقي يجد لذة أربية في النبذ والكفران.

ويقول أبيقور: «علينا ألا نتجنب اللذائذ، بل يجب أن نختارها».

إذن فليس أبيقور أبيقورياً... فإكباره لمسرات الفكر أرفع من إكباره لمسرات الحس، وهو يحذر من اللذائذ التي قد تثير النفس وتزعجها، هذه النفس التي يجب بالأحرى أن نهدئها. ويقترح في النهاية علينا ألا نبحث عن اللذة بمعناها المألوف بل

عن البرود الفلسفي. هدوء العقل واتزانه واطمئنانه، وهذه الصفات كلها ترتعش على شفا «برود الطبع» عند زينون.

جاء الرومان، عام ١٤٦ ق. م، هيلاس لينهبوها ويغنموها، فوجدوا هاتين المدرستين المتنافستين قد اقتسمتا الميدان الفلسفي فيما بينهما، ولما لم يكن لدى الرومان الفراغ من الوقت، ولا الذكاء في التأمل، لذلك عادوا بهاتين الفلسفتين بين جملة الغنائم التي حملوها إلى روما. فالمنظمون العظماء ينزعون إلى الخواطر الرواقية بمقدار ما ينزع إليها من حتم عليه أن يكون عبداً. ومن الصعب على المرء أن يكون سيداً أو عبداً، إذا كان حساساً. وهكذا فإن فلسفة كتلك التي كانت تملكها روما، قد اقتبس معظمها من مدرسة زينون. وسواء تبدت هذه الفلسفة في مارك أوريل الحاكم أو في إبكتيتوس العبد، وحتى لوكريتيوس كان يتحدث عن المذهب الأبيقوري بأسلوب رواقي، (شأنه في ذلك شأن الفرد الإنكليزي الذي وصفه هايني بأنه يتقبل لذائذه باكتئاب وغم) وقد أنجز أنجيل لذته الصارم بانتحاره. وهو في ملحمته النبيلة «في طبيعة الأشياء» ينهج نهج أبيقور في لعن اللذة مع امتداح خافت حائل. وكان ليكريتيوس تقريباً معاصراً لقيصر وبومباي، وعاش في جو من الاضطراب والرعب. ونحن نشهد يراعه العصبية تخط أبداً الصلوات وتتضرع لإحلال السكينة والسلام. والبعض يصفونه بأنه كان نفساً رعديدة يلفها ظلام المخاوف الدينية بحجاب قتيم، وذلك لأنه لا يحاول أبداً أن يقول لقرائه بأنه لا توجد هناك جحيم ما عدا هنا، وبأنه لا توجد آلهة سوى آلهة وديعة النية تعيش في حديقة لأبيقور قائمة في الغيوم. وهو لا يحاول أبداً أن يتطفل على أمور الناس أو يتدخل في شؤونهم. وهو يجابه المذهب الصاعد، مذهب الجنة والجحيم السائد بين سكان روما بمذهب مادي صارم وعنيف، إذ يقول بأن النفس والعقل ينشآن مع الجسد وينموان مع نموه ويمرضان مع أمراضه، ويموتان مع موته. ولا يوجد هناك أي شيء ما عدا الذرات والفراغ والقانون، وإن قانون القوانين هو قانون النشوة والانحلال في كل مكان. «ليس هناك من شيء يمكث ويبقى، فكل الأشياء تنساب جارية.

والشظية تلتصق بالشظية، وهكذا تنمو الأشياء،

وإلى أن نعرفها ونسميها، تذوب بدرجات، وتمسي الأشياء التي لم نعد نعرفها.

●

وأرى الشموس

تتشكل بكرات من ذرات تتساقط ببطء أو سرعة،

وأرى الأنظمة ترفع بأشكالها، وحتى أنظمة شموسها ستعود رويداً رويداً إلى المذرى الخالد.

•

وأنت أيضاً أيتها الأرض، بإمبراطورياتك وأراضيك وبحارك
أنت مع نجومك، الأصغر من جميع المجرات،
لقد تكونت كرة من المذر كهذه،
وكهذه أيضاً ستذهبين. إنك لذاهبة ساعة بساعة، كهذه المجرات.

•

لا شيء يمكث ويبقى، فبحارك، بضباب رهيف، تنضب وتجف
وهذه الرمال القمرية تهجر مكانها،
وحيث تكون، ستقوم بحار أخرى
لتحصد بدورها بمناجل البياض
خلجان أخرى.

•

ولتضف إلى النشوء والانحلال الفلكيين، أصل وفناء الأنواع.

«والأرض حاولت منذ القديم أن تلد بالعديد من الغيلان أيضاً، مخلوقات ذات وجه وأطراف غريبة... بعضها كان بدون أقدام وغيره بدون أيدي، وآخر بدون أفواه، والبعض بدون عيون... كل غول آخر من هذا النوع حاولت الأرض عبثاً خلقه... وذلك لأن الطبيعة ألقت بالحرم على تكاثرها، ولم تستطع هذه الغيلان بلوغ زهرة العمر المشتهاة، ولا أن تجد غذاءً ولا أن تتحد في الزواج... ولذلك يجب أن يكون العديد من الأجناس الحية قد انقرض وباد، وكان عاجزاً عن الإنجاب واستمرار ذريته، وذلك لأنه في جميع الأشياء التي تراها تستنشق نَفَس الحياة، فإن المهارة أو الشجاعة أو السرعة قد حملت وحفظت كل عنصر خاص، منذ بداية وجوده. وأولئك الذين لم تهبهم الطبيعة أياً من هذه الصفات سيرقدون كفريسة ومغنم للآخرين إلى أن تدفع الطبيعة بجنسهم إلى الانطفاء والخمود».

«والشعوب أيضاً كالأفراد، تنمو ببطء وتموت أكيداً: وبعض الشعوب تتكاثر، وأخرى تتضاءل، وخلال مدة قصيرة من الزمن تكون الأجناس قد تبدلت، وتناول، كالعدَّائين، شعلة الحياة إلى غيرها».

وعند مجابهة الحرب والموت المحتوم لا توجد حكمة بل برود فلسفي. «أن تنظر إلى جميع الأشياء بذهن تهدهده الطمأنينة والسلام».

وهنا يبدو، بوضوح، أن الغبطة الوثنية القديمة قد تصرمت، وأن روحاً دخيلة تقريباً تلمس بأناملها قيثارة مهشمة كسيراً، وأن التاريخ، الذي لا يكون أي شي، إذا لم يكن ماجناً، لم يبلغ أبداً بسخريته ومجونه ما بلغه عندما نعت هذا المتشائم الملحمي المتأبي الزاهد بالأبيقوري.

وإذا كانت هذه هي روح تابع أبيقور، فلتتصور إذن التفاؤلية البهيجة التي كانت تسيطر على الروائيين الواضحين في روائيتهم كمارك أوريك وأبكتيتوس. وليس هناك من شيء مضم في الآداب «كمباحث» العبد، وذلك ما لم تكن «تأملات» الإمبراطور. «فلتسع ألا تترك للأشياء أن تحدث وأنت تختارها، بل عليك بالأحرى أن تختار وجوب حدوثها وأنت تفعل، وعندئذٍ ستعيش سعيداً». ولا شك أن بمقدور الإنسان، وفقاً لهذا الأسلوب، أن يفرض المستقبل فرضاً، وأن يقف من الكون موقف السمو الملكي.

وتروي إحدى القصص أن سيد أبكتيتوس، الذي كان يعامله دائماً بوحشية، أمسك أحد الأيام بساق أبكتيتوس وأخذ يلويها قطعاً للوقت. وخاطب أبكتيتوس سيده قائلاً بهدوء: «إذا تابعت عملك هذا فإنك ستكسر ساقي». لكن سيده استرسل في ليها فانكسرت الساق... هنا قال أبكتيتوس: «ألم أقل لك بأنك ستكسر ساقي؟». ومع ذلك فإن هناك نبالة صوفية معينة في هذه الفلسفة، كالنبالة الموجودة في الشجاعة الصامتة لدى بعض المسالمين الدستفسكيين: «عليك ألا تقول أبداً، في أية حال، بأنني فقدت شيئاً كهذا، بل قل بأنني قد أعدته. هل طفلك ميت؟ لقد أعيد. هل زوجتك ميتة؟ لقد أعيدت. هل حرمت مما تملكه؟ أليس هذا قد أعيد أيضاً؟» إننا لنحس في هذه الفقرة بالعلاقة الوثيقة التي تشد المسيحية إلى شهدائها الشجعان. والحق، أليست الأخلاقية المسيحية المنادية بنكران الذات، وأليس المثال المسيحي السياسي الأعلى لأخوية من الناس شيوعية تقريباً، وأليست فلسفة الأخرويات[1]، وفيما يختص باحتراق العالم، أليست هذه جميعاً شظايا، من النظرية الرواقية، تطفو على سطح نهر الفكر؟ فالنفس الإغريقية الرومانية قد فقدت في أبكتيتوس وثنيتها، وهي مستعدة لتقبل

(١) فلسفة الأخرويات: الموت كالبعث، الخلود، الحساب. -المترجم-

الإيمان الجديد. ولقد نال كتابه امتيازاً من حيث إن الكنيسة المسيحية المبكرة قد تبنته كمرشد ديني.

إن هناك خطوة واحدة تفصل بين هذه «المباحث» والتأملات الأوريلية، وبين «تقليد المسيح».

وفي غضون ذلك كانت الخلفية التاريخية تذوب في مناظر أكثر جدة. وهناك فقرة مذهلة خطها لوكريتيوس، حيث تصف هذه الفقرة انحطاط الزراعة في الدولة الرومانية، وتعزو أسبابه إلى استنفاد التربة لطاقتها الإنمائية. ومهما يكن السبب، فإن ثراء روما ذاب وتحول فقراً، وآل التنظيم إلى الانحلال، وتهاوت القوة والكبرياء فأمستا هزالاً وتبلداً. وذوت المدن عائدة إلى أراض خلفية لا تميزها عين، وتهدمت الطرق ولم تعد تئز بقوافل التجارة والتجار، وطغى توالد الأرومات الجرمانية الفائرة بالعنفوان والقوة والجاهلة ثقافة وعلماً، والتي كانت تزحف سنة فسنة عبر الحدود، أقول طغى على العائلات القليلة العدد من الرومان المثقفين، واستسلمت الثقافة الوثنية للمذاهب الشرقية، وآلت الإمبراطورية، بصورة لا شعورية تقريباً، إلى البابوية.

وأخذت الكنيسة، التي دعمها، في قرونها الأبكر، الأباطرة، الذين كانت تمتص سلطانهم شيئاً فشيئاً، بالنماء السريع، عدداً وثروة ودوائر نفوذ، حيث أمست، في القرن الثالث عشر، تملك ثلث أراضي أوروبا الزراعية، وانتفخت أكياسها بتبرعات الأغنياء والفقراء.

ولمدة ألف من الأعوام، وحدت الكنيسة، بسحر عقيدة ثابتة لا تتغير، بين معظم شعوب القارة الأوروبية، ولم يبلغ التنظيم أبداً، سابقاً أو لاحقاً، مثل ذاك الاتساع من الانتشار والمسالمة. ولكن هذه الوحدة كانت تستوجب، كما اعتقدت الكنيسة، إيماناً مشتركاً تعظمه تثابيت خارقة للطبيعة وتقع ما وراء تبدلات الزمان وفريه، ولذلك سكبت العقيدة المعرّفة والمحددة، كقوقعة اختزنت داخلها الذهن الأوروبي المراهق في القرون الوسطى. وداخل هذه القوقعة كانت تتحرك، بضيق، الفلسفة الكلامية من الإيمان إلى العقل، وتعود أدراجها بدورة محبطة من فرضيات لم ينقُذها أحد، واستنتاجات معينة مسبقاً.

وفي القرن الثالث عشر فغرت المسيحية بأجمعها فاهها دهشة، ونبض قلبها انتعاشاً بالتراجم العربية واليهودية لمؤلفات أرسطو. ولكن الكنيسة كانت آنذاك لا تزال تملك، بواسطة توما الأكويني وآخرين غيره، من القوة ما يكفي لتأمين انسلاخ أرسطو إلى لاهولات القرون الوسطى.

لكن النتيجة جاءت مهارة وليست حكمة. «ففطنة الإنسان وعقله»، كما يقول بيكون، «إذا عمل على المادة، فإنه يعمل وفقاً للشيء، وبذلك يكون محدوداً به، ولكنه إذا عمل على نفسه، كما ينسج العنكبوت شعه، فعندئذٍ يكون عمله غير متناه، وينسج فعلاً شعوعاً من التعلم، وتثير الإعجاب بسبب رُفع خيطها والعمل، ولكنها تكون بدون جوهر وبلا فائدة». لقد كان مقدراً لفكر أوروبا أن ينفجر عاجلاً أم آجلاً، منطلقاً خارج هذه القوقعة.

وبعد مضي ألف عام من الحراثة، ازدهرت التربة ثانية، وتزايدت البضائع فأمست فائضاً جعل التجارة أمراً مُلزماً، وأعادت التجارة، عند ملتقى طرقها، بناء المدن الكبيرة حيث يمكن للناس التعاون على تغذية الثقافة وإعادة تعمير المدنية. وشق الصليبيون الطرق إلى الشرق، وتركوا لسيل من الكماليات والهرطقات حملت إلى النسكية والعقيدة دماراً وهلاكاً، وأخذ الورق يتدفق من مصر بثمن زهيد، وحل محل الرقوق (الفرغمان) الباهظة الثمن والتي جعلت التعلم احتكاراً محصوراً بالكهنة.

أما الطباعة، التي انتظرت طويل زمن للحصول على وسيلة رخيصة الثمن، فانفجرت كأنها المتفجرة الطليق، ونشرت نفوذها المدمر المنقى في كل مكان. وانطلق بحارة شجعان مسلحين بالبوصلة يغامرون في مجاهل البحر، وقضوا على جهالة الإنسان بالكرة الأرضية، وغامر الراصدون المزودون بالمرصد ما وراء حدود العقيدة وأسوارها، واكتسحوا جهل الإنسان بالقبة الزرقاء. وهكذا أمسيت تشاهد هنا وهناك، في الجامعات والأديرة والملاجىء الخبيئة، أناساً انقطعوا عن النقاش والجدل وانصرفوا إلى البحث، وبزيغ، وعوج، ومن خلال الجهد المبذول لتحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب، حولوا الخيمياء إلى الكيمياء. ومن علم التنجيم أخذ الناس يتحسسون طريقهم إلى علم الفلك، ومن أساطير الحيوانات الناطقة خرج علم الحيوان. وقد بدأ الانبعاث بروجر بيكون (١٢٩٤) ونما مع ليوناردو اللامحدود (١٤٥٢ ـ ١٥١٩) وبلغ اكتماله في علم فلك كوبيرنكوس (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) وغاليليو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) وفي أبحاث جلبرت (١٥٤٤ ـ ١٦٠٣) في المغنطيسية والكهربائية، وأبحاث فاسيليوس (١٥١٤ ـ ١٥٦٤) في علم التشريح وأبحاث هارفي (١٥٧٨ ـ ١٦٥٧) في الدورة الدموية. وبينما كانت المعرفة آخذة بالنماء، كان الخوف آخذاً بالتناقص والانكماش، وأخذ الناس يفكرون قليلاً بعبادة المجهول وكثيراً بغزوه واكتساحه، وكانوا يرفعون كل روح حيوية بثقة واطمئنان، وتكسرت الحواجز وانهارت السدود، ولم يعد هناك حد لما أمسى

بإمكان الإنسان عمله. «ولكن أن ينبغي على تلك السفن الصغيرة أن تمخر، كالأجسام السماوية، حول الكرة الأرضية بأكملها، فتلك هي سعادة عصرنا»، فهذه الأزمان يجوز لها أن تستعمل بحق (مصطلح) المزيد من التجاوز (Plusultra)، حيث كان الأقدمون يستعملون «لا المزيد من التجاوز»[1]. لقد كان عصراً من إنجاز وأمل وعنفوان، عصر بدايات جديدة ومشاريع في كل ميدان، عصراً كان ينتظر صوتاً، ينتظر نفساً تركيبية تجمل روحه وتعقد النية. لقد كانت هذه النفس فرنسيس بيكون، أقوى ذهن في العصور الحديثة، بيكون الذي قرع الجرس، فلبت جميع العقول النداء، بيكون الذي أعلن أن أوروبا قد شبت على الطوق....

حياة فرنسيس بيكون السياسية

وُلد بيكون في ٢٢ كانون الثاني عام ١٥٦١، وفي مدينة لندن، وفي يورك هاوس منزل أبيه السير نيقولا بيكون، الذي كان يشغل طيلة العشرين سنة من حكم الملكة أليزابت منصب حامل أختام الملكة. ويقول ماكولي: «لقد غمرت شهرة الابن شهرة الأب بظلالها. ولكن السير نيقولا بيكون لم يكن بالرجل العادي». فالعبقرية من الجائز أن تكون كما يتوهمها المرء، وذلك لأن العبقري هو سدرة المنتهى، حيث تبني العائلة ذاتها مستلفة نحو من خلال الموهبة، ومن خلال الموهبة تهبط العبقرية في أبناء العبقري إلى مرتبة الإنسان العادي. أما والدة بيكون فهي الليدي آن كوك شقيقة زوجة السير وليم سيسل، لورد بيرغلي فيما بعد، ووزير مالية الملكة أليزابت، وأوسع الرجال نفوذاً في إنكلترا. ولقد كان والدها كبير أساتذة الملك إدوارد السادس، وكانت هي بالذات عالمة ضليعة باللغات وباللاهوت، ولم ترَ ضيراً في تبادل الرسائل والمطارنة باللغة الإغريقية، ولقد جعلت من نفسها معلمة لابنها ومربية له، ولم تألُ جهداً في تعليمه.

ولكن المربية الحقيقية لعظمة بيكون كانت إنكلترا الأليزاباتية، التي كانت أعظم عصر عرفته أقوى أمة من الأمم الحديثة. ولقد أدى اكتشاف أميركا إلى تحول التجارة عن البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلنطي، وارتفع بشعوب الأطلنطي. إسبانيا وفرنسا وهولندا وإنكلترا. إلى ذروة تلك الأولوية التجارية والمالية، التي كانت وقفاً على إيطاليا، عندما جعلتها نصف أوروبا ميناء وإراداتها وصادراتها من التجارة الشرقية،

---

(١) بيكون: إنجاز العلم.

وبهذا التبدل انتقل الانبعاث من فلورنسا وروما وميلانو والبندقية إلى مدريد وباريس وأمستردام ولندن.

وبعد هزيمة القوة البحرية الإسبانية وتدميرها عام ١٥٨٨، انتشرت التجارة البريطانية فوق كل بحر، وأخذت بلدانها تنبض بالصناعة المحلية، وانطلق بحارتها يمخرون حول الكرة الأرضية، وكسب ربابنتها القارة الأميركية.

وتضوعت آدابها أريجاً في شعر سبنسر ونثر سيدني، وخفقت مسارحها بمسرحيات شكيبير ومارلو وبن جونسون وبالمئات من الأقلام المتعافية العفية. ولم يكن بمقدور أي إنسان أن يخفق في عصر وبلد كتيك، إذا كانت فيه أية بذرة إطلاقاً.

وعندما بلغ بيكون الثانية عشرة من عمره أرسل به والداه إلى كلية ترينتي في كمبردج، حيث بقي ثلاث سنوات، ثم غادرها وقلبه يعتلج بكراهية شديدة لنصوصها ومناهجها، وعروقة تنبض بعداوة مريرة حقود لمذهب أرسطو، وإرادته عازمة على دفع الفلسفة إلى درب تسلك بها إلى تربة أوفر خصباً، وعلى تحويلها من الجدل الكلامي إلى إثمار الخير الإنساني وإشراقه. ومع أنه كان لا يزال في السادسة عشرة من العمر، غير أنهم عرضوا عليه منصباً في السفارة البريطانية في باريس، وبعد دراسة طويلة حذرة لمحاسن هذا المنصب ومساوئه قبل بالعرض. ويصف لنا في ديباجة كتابه «ترجمة الطبيعة» العوامل التي جعلته يتخذ هذا القرار المصيري الذي حوله عن الفلسفة إلى السياسة، وقد جاء هذا الوصف في فقرة لا نستطيع إلا نقلها بحذافيرها.

«وحيث إنني كنت أعتقد في قرارة نفسي بأنني ولدت من أجل خدمة الجنس البشري، واعتبرت الاهتمام بالخير العام بين تلك الواجبات المباحة للجميع على حد سواء، شأنها في شأن حق كل فرد في الماء والهواء، لذلك سألت نفسي أي من الأعمال بمقدوره أن يكون أوسع الأعمال نفعاً للجنس البشري، ومن أجل إنجاز أي من المهام قد أعدتني الطبيعة له، ولكن عندما بحثت متقصياً لم أجد أي عمل يستحق العناء كاكتشاف وتطوير الفنون والمخترعات التي تنزع إلى تمدين حياة الإنسان.. وفوق كل هذه، إذا كان بمقدور أحدهم النجاح. لا في أن يغمر بالضوء فقط أحد المخترعات الخاصة. بل في أن يشعل في الطبيعة كوكباً يكون بمقدوره في مطلع شروقه أن يلقي ببعض من ضوء على حدود الابتكارات الإنسانية وتخومها الراهنة، كوكباً سيكشف، وهو يرتفع فيما بعد متكبداً القبة الزرقاء، ويدفع بكل زاوية من الظلماء وثقب من الدجناء إلى مجلى واضح صاف، لقد بدا لي أن مكتشفاً كهذا سيستحق أن يدعى بناشر مملكة الإنسان فوق الكون، وببطل الحرية الإنسانية، وبمستأصل

الضرورات، التي تجعل البشر الآن يرسفون في القيود والأغلال. وبالإضافة إلى ذلك وجدت في طبيعتي مهايأة خاصة للتأمل في الحقيقة، وذلك لأنني كنت أملك ذهناً كان في الوقت الواحد نفسه، متعدد الجوانب ما فيه الكفاية بالنسبة لذاك الموضوع الأهم. وأعني بهذا التعرف المشابهات والمجانسات. كما وكان في الوقت ذاته مواظباً ومركزاً فيما يتعلق بمشاهدة ظلال الخلاف المراوغة المخاتلة. ولقد كان صدري يعتلج بحمية البحث، وهذه قدرة على إرجاء الحكم وتعليقه بأناة وصبر، القدرة على التأمل بغبطة وسرور، وعلى الموافقة بحذر، وعلى تصحيح الانطباعات الخاطئة بطيبة خاطر وسرور، وعلى تنسيق أفكاري بآلام إنسان حي الضمير شكاك مرتاب. ولم يكن بي تشوق إلى الجديد، ولا إعجاب أعمى بعصور العتاقة. ولقد كنت أحتقر الإِفك بكل أشكاله احتقاراً كلياً. ومن أجل هذه الأسباب جميعاً، اعتبرت أن لطبيعتي وفطرتي شيئاً ما كما لو أنه كان نوعاً من قرابة أو ارتباط بالحقيقة.

ولكن مولدي وتربيتي وتعليمي، كل هذه لم تكن تشير أو تتجه بي إلى الفلسفة بل إلى السياسة. لقد بدوت كما لو أنني كنت مغموساً في السياسة منذ طفولتي. ولقد كنت أحياناً أحس بالآراء تهزني داخل عقلي هزاً، وهذه ليست بحال متكررة يعاينها الشباب. ولقد اعتقدت بأن واجبي نحو وطني يفرض علي التزامات خاصة كتلك التي لا يمكن أن توجدها الواجبات الأخرى إزاء الحياة. وأخيراً سيطر علي الأمل بأنني إذا شغلت أحد المناصب المحترمة، فعندئذٍ من الجائز أن أومن المساعدات والمعاضدات فيما يتعلق بإِنجاز الواجب المكتوب علي في لوح القدر. لهذه الدوافع تقدمت بنفسي من السياسة».

وفي عام ١٥٧٩ توفي فجأة السير نقولا بيكون. وكان يعزم على أن يترك لابنه فرنسيس ضيعة، لكن الموت عاجله قبل تحقيق أمنيته هذه، فاستدعي فرنسيس، على عجل إلى لندن، ليجد نفسه يتيم الأب خالي الوفاض. وكان فرنسيس قد أصبح معتاداً على معظم ما عرفه عصره من ترف ومتارف، لذلك وجد من الصعب عليه أن يوفق الآن بين نفسه وبين البساطة المفروضة عليه. فانطلق إلى ممارسة القانون، بينما أخذ، في الوقت ذاته، يطلب من أقربائه المتنفذين مساعدته على الوصول إلى منصب سياسي قد يحرر من هم المادة وقلقها. لكن رسائله المستجدية تقريباً لم تعد عليه سوى بالقليل القليل، وذلك إذا اعتبرنا طلاوة أسلوبها وعنفوانه، وآبلية كاتبها الممتحنة المجربة. ولربما بسبب أن بيكون لم يبخس هذه الأبلية حقها، ولأنه نظر إلى المنصب كحق واجب الإداء له، أن امتنع «بيرغلي» عن الإجابة عن تلك الرسائل الجواب المطلوب،

أو لربما أيضاً جاء ذاك الرفض بسبب أن كاتبها قد أكد بإلحاح شديد جداً على ولائه، ماضياً وحاضراً للورد المحترم: فالمرء في السياسة، كما في الحب، يجب ألا يُعطي ذاته بأكملها، وعليه في جميع الأوقات أن يعطي، لكن ينبغي ألا يعطي في أي وقت كان، كل ذاته، فالامتنان يتغذى بالترقب والانتظار.

وأخيراً تسلق بيكون، دون أن تمتد يدٌ من فوق لترفعه، لكن كل درجة ارتقاها كلفته العديد من السنوات. وفي عام ١٥٨٣ انتخب نائباً في البرلمان عن دائرة تونتون، وقد بلغ حب ناخبيه له مبلغاً، جعلهم يعيدونه إلى مقعده في البرلمان انتخاباً إثر انتخاب. وكان بيكون مناقشاً يتدفق ببلاغة حية حسنة السبك محكمة العبارة، ولقد كان خطيباً بدون خطابة.

ولقد قال بن جونسون عنه: «لم يسبق أبداً لأي إنسان أن يتحدث بأسلوب أشد أناقة وإيجازاً وأهمية ونفوذاً، أو اعتراه من البلادة والعبث والترهل أقل مما تفوه به بيكون. ولم تكن هناك أية فقرة من خطابه، إلا وكانت تتألف من طلاواتها وكياساتها الخاصة. ولم يكن بمقدور سامعيه أن يسعلوا أو أن يتحولوا بأنظارهم عنه دون أن يشعروا بفادح الخسارة، لقد كان الآمر أينما تحدث. . . ولم يكن هناك من أي إنسان يسيطر على عواطفهم أشد من سيطرته عليها، وكان كل إنسان سمعه يخاف من أن يضع بيكون لخطابه حداً». إنه والحق لخطيب جدير بالغيرة والحسد.

ولقد كان أحد الأصدقاء الأقوياء كريماً معه سخياً. إنه إيرل أسكس، ذاك الذي أحبته الملكة أليزابت حباً فاشلاً، وهكذا تعلمت كيف تكرهه.

ففي عام ١٥٩٥ أهدى إيرل أسكس، رغبة في التعويض عن فشله في تأمين منصب سياسي لبيكون، ضيعة ذات دخل محترم تقع في تويكنهام. ولقد كانت هذه الهدية رائعة تجعل المرء يخمن أنها ستربط بيكون بأسكس طيلة حياته، لكنها لم تفعل كذلك. فبعد سنوات قلائل دبر الإيرل أسكس مؤامرة لاعتقال الملكة أليزابت واختيار خلف لها على العرش. وقد اطلع بيكون على هذه المؤامرة، فانطلق يمطر من أحسن إليه بالرسالة تلو الرسالة شاجباً هذه الخيانة، ومحاولاً أن يثني أسكس عن عرفه، ولكن عندما أصر أسكس على السير فيما انتواه حذر بيكون صديقه قائلاً بأنه سيضع إخلاصه للملكة حتى فوق امتنانه لصديقه وعرفانه بجميله. ولكن أسكس لم يرعو فحاول تنفيذ المؤامرة وفشل واعتقل. فانطلق بيكون يرجو الملكة ويتشفع عندها لصديقه بضراعة وتوسل لحوحين إلى حد طلبت عنده الملكة من بيكون

«التحدث عن موضوع آخر». وعندما أطلق سراح أسكس لمدة وجيزة، وقام أثناءها بحشد قوات مسلحة حوله، وزحف على لندن وحاول إثارة الجماهير وتحريضها على الثورة، انقلب عليه بيكون ساخطاً غاضباً. وكان بيكون أثناء ذلك قد عين في منصب في مكتب نائب عام المملكة، وعندما أُلقي القبض على أسكس وقدم إلى المحكمة بتهمة الخيانة العظمى، أسهم بيكون إسهاماً فعالاً في المرافعة ضد الرجل الذي كان صديقه الجواد الكريم[1].

وجدت المحكمة أسكس مذنباً وقضت بإعدامه. وأمسى بيكون، نتيجة للدور الذي قام به في محاكمة بيكون، محطاً لغضب الناس وسخطهم، وعاش منذ ذاك الحين في وسط أعداء يتربصون به الدوائر لتدميره. ولم يوفر له طموحه النهم أية راحة بال، فلقد كان يعيش دائماً في حال من تبرم وشكوى، وكان دائماً يسبق بمصرفه مدخوله بسنة واحدة، إذ أنه كان ينفق عن سعة، وكان المظهر بالنسبة له جزءاً من السياسة. وعندما تزوج وهو في الخامسة والأربعين، فإن حفلة زواجه المسرفة في أبهتها والباهظة التكاليف، قد استنزفت قسماً لا يستهان به من البائنة التي شكلت جزءاً من مغريات الليدي، زوجته، ومفاتنها.

وفي عام ١٥٩٨ سجن بسبب ديونه، وبالرغم من ذلك استمر في انطلاقه على درب التقدم. فآبليته المتعددة الجوانب، ومعرفته غير المحدودة تقريباً، جعلتاه عضواً مرموقاً في كل جمعية ذات شأن، وأخذت أبواب المناصب الأرقى تنفتح تدريجياً أمامه: ففي عام ١٦٠٦ شغل منصب المحامي العام، وأمسى في عام ١٦١٣ يشغل منصب النائب العام، وغدا في عام ١٦١٨، وهو لما يتجاوز السابعة والخمسين من العمر، حامل أختام الملكة.

---

(١) لقد كتب مئات من الكتب عن هذه النقطة من حياة بيكون السياسية. والقضية ضد بيكون «بوصفه أعقل الجنس البشري وأحطه خسة ودناءة» كما وصفه بوب «يجدها القارىء في مقالة ميكولي» ويطالعها بتفصيل أوسع في كتاب «أبوت: عن فرنسيس بيكون». وهذه تجعل كلماته الخاصة التي تفوّه بها تنطبق عليه «إن الحكمة بالنسبة لذات الإنسان هي حكمة الجرذان، التي تكون مطمئنة إلى أنها ستجر المنزل قبل سقوطه ببعض وقت» (مقالة «عن الحكمة بالنسبة لذات الإنسان»)، أما الدفاع عن بيكون فيجده القارىء في كتاب «سبدينغ» المعروف بعنوان «حياة بيكون وعصره» وفي «أمسياته مع ممحص» (وهذا كتاب يمثل رداً مفصلاً على «ميكولي»).

المقالات[1]

لقد بدا كأن ارتقاءه لسلم المناصب يحقق حلم أفلاطون بالملك ـ الفيلسوف، وذلك لأن بيكون كان يرتفع مع حياته السياسية، خطوة فخطوة إلى ذرى الفلسفة وقممها الشامخة. وإنه لمما لا يصدقه العقل أن لا يكون ذاك العلم الواسع ومنجزات هذا الإنسان الأدبية سوى حوادث عرضية ولهو حياة سياسية قلقة مضطربة. لقد كان شعاره هو الشعار القائل بأن الإنسان يعيش على أفضل وجه في حياته الخبيئة المستورة.

ولم يكن بمقدوره تماماً أن يقرر ما إذا كانت رغبته في حياة التأمل هي أشد من رغبته في حياة الفعل، لقد كان يأمل بأن يصبح فيلسوفاً ورجل دولة كسنيكا، بالرغم من أنه كان يشعر بأن اتجاهه المزدوج في الحياة سيحد من مدى شوطه، وسيقلل من فرص بلوغه. لقد كتب يقول:

«إنه لمن الصعب على المرء أن يقرر ما إذا كان مزج التأملات بالحياة الفاعلة الفعلية، أو أن العودة كلياً إلى التأمل، هي أشد إضعافاً وإعاقة للعقل». لقد أحس بأن الدراسات لا تستطيع أن تكون غاية أو حكمة بذاتيهما، وبأن المعرفة التي لا تطبق في الفعل لهي بطلان أكاديمي باهت اللون شاحبه. لقد قال ذات مرة:

«أن تصرف الطويل من الوقت على الدراسات، لهو كسل وتوان، وأن تستعمل الدراسات كثيراً جداً من أجل الزخرف والبهرجة، فهو لتصنع وتكلف، وأن تصدر أحكامك كلياً استناداً على قواعدها فهذا مزاج العالم ونزوته. . . فالناس المخادعون الماكرون يستقبحون الدراسات، والبسطاء يعجبون بها، والحكماء يستعملونها، فهي لا تعلم استخدامها أو فائدتها الخاصة، بل تعلم بأن هناك حكمة بدونها وفوقها، حكمة اكتسبت عن طريق المشاهدة». وهذا القول يمثل ملحوظة جديدة تدل على نهاية الفلسفة الكلامية. وأعني بهذا طلاق المعرفة من الاستعمال والمشاهدة. والتركيز على الخبرة والنتائج، هذا التركيز الذي يميز الفلسفة الإنكليزية من الفلسفات الأخرى، ويبلغ ذروته في المذهب الذرائعي. وهذا لا يعني أن بيكون قد توقف ولو للحظة واحدة عن حب الكتب والتأمل، فلقد أورد مرة ما يذكرنا بسقراط، إذ كتب يقول:

---

(١) لقد رأيت من الأفضل في هذه الفقرة من البحث، ألا أحاول المزيد من تكثيف فكر المؤلف، هذا الفكر الشديد الكثافة، بل فضلت أن أنقل حكمة الفيلسوف بلغاته الإنكليزية التي لا تضاهى على أن أشغل حيزاً من هذا الكتاب، أوسع من الحيز الذي تستوجبه كلمات بيكون، وكي أدون الأشياء ذاتها بصفاء وجمال وقوة هي دون صفاء أسلوب بيكون وجماله وقوته.

«إنني لا أهتم بأن أحيا بدون الفلسفة» وهو يصف نفسه بأنه بعد كل شيء «هو إنسان يصلح طبيعياً للأدب أكثر من صلاحه لأي شيء آخر غيره، وإن قدراً ما جعله يولد في أحضان حياة الفعل، معاكساً بذلك ميل عبقريته واتجاهها (خلفه)». . ، وقد جاء أول مؤلَّف له (١٥٩٢) يحمل عنوان (امتداح المعرفة) وحماسته للفلسفة ترغمنا على الاقتباس مستشهدين بما يلي:

«ينبغي تكريس مدحي للعقل بالذات، فالعقل هو الإنسان، والمعرفة هي العقل، والإنسان ليس سوى ما يعرف به.

أليست مسرات المودات أعمق وأعظم من لذائذ الحواس، وأليست مسرات الفكر أعظم وأعمق من مسرات المودات؟ أليست المسرة الصحيحة والطبيعية هي تلك وحدها التي لا تعرف ارتواءً أو شبعاً؟ أليست المعرفة هي وحدها التي تنقي الذهن وتطرد منه كل بلبال؟ فكم هناك من الأشياء العديدة التي نخال أنها غير موجودة؟ وكم من الأشياء نحترم ونعز أكثر مما تستحق واقعاً؟ فهذه الأوهام الباطلة والاحترامات السيئة التناسب، هذه هي غيوم الخطأ التي تتحول إلى زوابع قلق وعواصف بلبال؟ وهل هناك، بالنسبة لعقل الإنسان، من سعادة كتلك التي يجدها في ارتفاعه فوق اختلال الأشياء وبلبلتها، وحيث يكن الاحترام لنظام الطبيعة وخطأ الناس؟ وهل هناك من مجلى فقط للغبطة وليس للاكتشاف؟ ومرأى فقط للقناعة وليس للفائدة؟ ألا ينبغي أن نميز ثروات مخزن الطبيعة بوصفها جمالاً لمتجرها (دكانها)؟ وهل الحقيقة عاقر عقيم؟ وألا ينبغي علينا بذلك أن نكون قادرين على خلق آثار قيمة ثمينة، وعلى منح حياة الإنسان سلع لا نهاية لها أو حد؟

إن أجمل إنتاجه الأدبي، «المقالات» (١٥٩٧ ـ ١٦٢٣) تظهر لنا أن قلب بيكون لا يزال موزعاً بين حبه للسياسة وحبه للفلسفة. فهو في مقالته «عن الشرف والصيت» يقدم جميع درجات الشرف للإنجازات السياسية والعسكرية ولا يضفي أياً منها على المنجزات الأدبية أو الفلسفية. ولكنه في «مقالته عن الحقيقة» يكتب ما يلي:

«إن البحث عن الحقيقة، وهو مغازلة الحقيقة أو طلب يدها، وإن معرفة الحقيقة وهي امتداحها والثناء عليها، وإن الإيمان بالحقيقة، وهو التمتع بها، هذه الأمور هي جميعاً خير الطبائع البشرية الفخيم». «ونحن، في الكتب نتحدث إلى الحكماء، كما نتحدث في حياة العقل إلى الأغبياء والحمقى»، ويعني بذلك إذا كنا نعرف كيف نختار كتبنا، وهناك فقرة شهيرة وردت في هذه المقالة تقول:

هناك بعض من الكتب ينبغي أن نتذوقها، وأخرى أن نبتلعها، وغيرها أن نمضغها ونهضمها، وجميع هذه المجموعات تشكل لا شك جزءً غير متناه في صغره من محيطات الحبر وشلالاته التي يستحم ويسمم ويغرق فيها العالم كل يوم.

ويتوجب علينا، أكيداً، أن نعتبر «المقالات» في عداد الكتب التي تستحق المضغ والهضم. ومن النادر أن تجد مقداراً كهذا من اللحم المعد بتوابل زكية كتلك، وفي صحن صغير كذاك. وبيكون يكره حشو الكلام ولغوه، ويتأبى عن هدر الكلمة، وهو يقدم لنا ثروات لا ينضب لها معين في عبارة صغيرة، وكل واحدة من هذه المقالات تعطينا في صفحة أو صفحتين مهارة قطرها عقل أستاذ في بحث أحد مواضيع الحياة الرئيسية. ومن الصعب علينا أن نقرر أيهما الأجود أهي المادة أم الأسلوب؟ فهنا لغة تبلغ من السمو في النثر ما يبلغه شكسبير في الشعر. وأسلوبه، كأسلوب تاسيتوس، متعافٍ مكتنز ومع ذلك مصقول، والحق أن بعض إيجازه يعود تكييفه الماهر للمصطلحات الوضعية اللاتينية والعبارة. ولكن ثروته من الكنايات هي أليصاباتية بصورة مميزة، وتعكس خصب عصر النهضة وفيضه، وليس هناك من إنسان في الأدب الإنكليزي، بلغ خصبه في التشابيه الولود المحكمة ما بلغه خصب بيكون. وتنسيقها المسرف هو أحد مثالب أسلوب بيكون، فالكنايات والاستعارات والمجازات التي لا نهاية لها، تقع كالسياط على أعصابنا وتنزل أخيراً بنا التعب. فالمقالات هي كوجبة من طعام دسم ثقيل، لا نستطيع هضمها دفعة واحدة، ولكن إذا قرأنا خمساً أو ستاً منها في جلسة واحدة، فعندئذٍ سنجد فيها ألذ غذاء فكري في اللغة الإنكليزية.

ما الذي ينبغي تلخيصه من هذه الحكمة الملخصة؟ ولربما كانت أفضل نقطة انطلاق وأشد انحراف فتنة وإغراءً عن أساليب فلسفة القرون الوسطى وعادتها، هي التسليم الصريح وقبول بيكون الواضح بالأخلاق الوضعية الأبيقورية.

فالتدرج الفلسفي القائل: «لا تستعمل كي لا تتمنى، ولا تتمنى كي لا تخاف» يبدو على أنه دلالة على ذهن ضعيف متواكل هلوع. والحق أن معظم نظريات الفلاسفة تبدو موضع شك وريبة، إذ أنها تبدي من الاهتمام بالجنس البشري أكثر مما تستوجبه طبيعة الأشياء. وهكذا فإنهم يزيدون في شدة الخوف من الموت، بواسطة العلاجات التي يعالجونها بها، وذلك لأنهم بينما يجعلون حياة الإنسان شيئاً ما أكثر بقليل من إعداد للموت ونظام له، فإنه لمن المستحيل إلا وأن يبدو العدو رهيباً مرعباً، وذلك عندما لا نرى من نهاية للدفاع الذي نبديه ضده». وليس هناك من شيء يمكن له أن يلحق من الضرر بالصحة ما يلحقه بها كبت الرغبة الرواقي، وما هي الفائدة من المد

بأجل حياة حولتها البلادة إلى موت قبل أوانه؟ والرواقية، بالإضافة إلى ذلك، هي فلسفة مستحيلة، وذلك لأن الغريزة تريد.

فالطبيعة تكون مراراً محجوبة مستوردة، وأحياناً مغلوبة على أمرها، ونادراً ما تكون مخمدة خامدة. والقوة تجعل الطبيعة أشد عنفاً مقابل ذلك، والنظرية والبحث يجعلها أقل إلحاحاً وإضجاراً، لكن العادة وحدها هي التي تبدل الطبيعة أو تخضعها.

ولكن حذار أن يثق أي إنسان بانتصاره على طبيعته الثقة العميقة جداً، وذلك لأن الطبيعة ستكمن دفينة لمدة طويلة من الزمن، ومع ذلك فإنها ستنتفض نشاطاً عندما تحين الفرصة أو تعرض التجربة. وحالها في ذلك، كحال صبية أيسوب، التي تحولت من قطة إلى فتاة، والتي جلست باحتشام شديد على طرف لوح من خشب، إلى أن قفز من أمامها فأر. ولذلك فعلى المرء إما أن يتجنب الفرصة السانحة جملة وتفصيلاً، أو أن ينتهزها مراراً وتكراراً، كي يكون تحريكها له فيما بعد قليلاً. والحق أن بيكون يعتقد بأن الجسد يجب أن يعتاد على الإفراط وعلى الكبح أيضاً، وإلا فإن برهة من الجموح قد تدمره. (وهكذا فإن إنساناً اعتاد على أنقى الأطعمة وأسهلها هضماً، سرعان ما يصاب بالتلبك عندما ينحرف به النسيان أو الضرورة عن مثل ذاك الطعام). ومع ذلك فإن تنوع المسرات لأفضل من التخمة بها، وذلك لأن قوة الطبيعة في الشباب تفضي عن الكثير من الإفراط في اللذات، التي تتراكم ديوناً على الإنسان عندما يتقدم به العمر، فنضوج الإنسان يدفع ثمن شبابه، والطريق الملكية إلى الصحة هي الحديقة. وبيكون يتفق وكاتب سفر التكوين، حينما يقول: «بأن الله القادر على كل شيء، قد قام بادىء ذي بدء بغرس حديقة»، ويوافق فولتير على قوله «بأنه يجب أن نستصلح ساحاتنا الخلفية ونزرعها».

وللفلسفة الأخلاقية في «المقالات» من مذاق المكيافيلية أكثر مما لها من طعم المسيحية التي أبدى لها بيكون الكثير من الخضوع الماكر الأريب. وهو يقول بهذا الصدد:

«إننا مدينون بالشكر والعرفان لمكيافيللي ولغيره من الكتاب الآخرين، الذين يعلنون جهاراً نهاراً، وبدون حجاب عما يفعله الناس فعلاً، وليس عما يجب عليهم أن يفعلوه، وذلك لأنه من المستحيل علينا أن نجمع بين حكمة الأفعى وبراءة الحمامة بدون أن تكون لدينا معرفة مسبقة بطبيعة الشر، وذلك لأن الفضيلة بدون تلك المعرفة ستكون فريسة سهلة لكل طامع، وأن لدى الإيطاليين قولاً مأثوراً غير كريم ألا وهو «إنه صالح لدرجة لا يصلح عندها لأي شيء». . .

ويوفق بيكون بين تعاليمه وممارسته لها وينصح بمزيج متبصر أريب من النفاق والاستقامة، ويشبه هذا بالسبيكة المزيج التي تجعل المعدن الأنقى والأرهف فيها قادراً على حياة أطول أجلاً. وهو يريد حياة عملية مليئة متنوعة تتعرف على كل شيء من شأنه توسيع وتعميق الذهن وتقويته أو صقله، وهو لا يعجب بالحياة التأملية المحضة، وهو كغوتيه يسخر من المعرفة التي لا تؤدي إلى الفعل. ويقول بها الصدد:

«على الناس أن يعلموا بأن الله والملائكة هم وحدهم النظارة في مسرح الحياة البشرية».

أما دينه، فهو دين يفور بالعاطفة الوطنية، كدين الملك. ومع أنه قد اتهم أكثر من مرة بالإلحاد، وبالرغم من أن كامل منحى فلسفته هو منحى دنيوي وعقلاني، غير أنه يجعل من ذاته الجاحد البليغ المخلص، ظاهرياً، بالجحود، إذ يقول:

«إنني أفضل الإيمان بجميع خرافات الأسطورة والتلمود والقرآن، على الإيمان بأن هذا النظام الكوني بدون عقل... فالقليل من الفلسفة ينزع بالإنسان إلى الإلحاد، لكن العمق في الفلسفة يدفع بعقل الإنسان إلى الدين، وذلك لأن عقل الإنسان إذ نظر إلى العلل الثانية المتناثرة شتاتاً، فقد يهجع أحياناً فيها ولا يذهب إلى أبعد منها، لكنه عندما يشاهد سلسلة هذه العلل متحدة مترابطة الحلقات، فعندئذٍ سيرغم العقل على الطيران إلى العناية الآلهية والرب المعبود». وتعود أسباب اللامبالاة الدينية إلى تعدد الطوائف والانقسامات المذهبية.

ويقول بيكون بهذا الصدد:

«إن أسباب الإلحاد هي الانقسامات في الدين إذا كانت عديدة، وذلك لأن أي انقسام فرد يضيف الحمية ويلهب الحماسة لدى الطرفين، لكن الانقسامات العديدة تؤدي إلى الإلحاد... وأخيراً تفضي إليه العصور العقلانية المرافقة خاصة بالسلام والازدهار، وذلك لأن النوائب والاضطرابات قادرة أكثر من غيرها على إحناء أذهان الناس للدين».

لكن قيمة بيكون في اللاهوت والأخلاق الوضعية هي دون قيمته في علم النفس. فهو محلل ثاقب النظر، لَماح أريب لا يُخدع، للطبيعة البشرية، وهو يرمي بسهمه السويداء من كل قلب. وهو، في أعتق موضوع في العالم وأقدمه، أصيل أصالة منعشة:

ومن أقواله:

«يكبر عمر فكر الرجل، في اليوم الأول من زواجه، سبعة أعوام»، إننا نشهد مراراً أن للأزواج الصالحين زوجات صالحات، (لكن بيكون كان يشكل استثناءً لهذه القاعدة).

«إن حياة العزوبية تحسن لرجال الكنيسة، وذلك لأن الإحسان بالكاد سيروي التربة، حيث يكون عليه أن يملأ أولاً حوضاً... إن من له زوجة وأطفالاً يكون قد أسلم الحظ رهائن، وذلك لأنهم عقبات كؤود في الطريق إلى المشاريع الكبرى، مشاريع الفضيلة أو البلية». ويبدو أن بيكون كان يعمل عملاً شاقاً جداً، لم يوفر له، على ما يبدو، وقتاً للحب، ولربما أنه لم يحس أبداً بالحب حتى أعماقه. «إنه لأمر غريب أن نلاحظ إفراط هذه العاطفة..... فلم يوجد هناك أبداً رجل فخور خال نفسه حسن الشمائل على تلك الصورة المنافية للعقل كما يخال العاشق معشوقه... وقد نلاحظ أنه لا يوجد بين جميع الرجال العظماء وذوي الشأن (ممن يحضرنا ذكرهم قديماً أو حديثاً) أي واحد منهم اندفع إلى تلك الدرجة المجنونة من الحب، الأمر الذي يظهر أن الأرواح العظيمة والأعمال الجليلة تصد هذه العاطفة الضعيفة وتمنعها.

ويضع بيكون الصداقة في مرتبة أرفع من مرتبة الحب، علماً بأن بمقدوره أن يكون في الصداقة شاكاً مرتاباً، ويقول: «هناك القليل من الصداقة في العالم والأقل منها هو ما يقوم بين الأنداد، وحيث كان عادة وجبت المغالاة فيها. وأن ما هو قائم، هو ما يقوم بين الرئيس والمرؤوس، حيث يستوعب حظ الأول منهما الآخر... إن الثمرة الرئيسية للصداقة هي هناءة وتفريغ امتلاء القلب وتورمه، اللذين تسببهما الانفعالات من كل نوع». إن الصديق هو أُذن، «وإن أولئك الذين يريدون أصدقاء ليفتحوا ذواتهم لهم، هم أكلة لحوم قلوبهم... وإن أي امرىء يكون عقله مُفعماً بالأفكار، فإن معرفته وفهمه يصفوان وينفتحان في اتصاله بامرىء آخر، وفي حديثه معه، فهو يعرض أفكاره بصورة أيسر، ويرتبها على شكل أشد انتظاماً، وهو يرى كيف تتبدى عندما تتحول إلى كلمات، وأخيراً ينمو ويزداد حكمة أكثر مما لو كان منفرداً بذاته، ونموه هذا خلال ساعة من حديث لأكبر من نموه طيلة يوم من تأمل».

وفي مقالته «عن الصبا وسن الرشد» يضع كتاباً في فقرة واحدة «إن الشباب يصلحون للاختراع أكثر من صلاحهم للحكم، ولتنفيذ أكثر من المشورة، وللمشاريع الجديدة أكثر من الأعمال المستقرة، وذلك لأن خبرة الراشدين بالأشياء التي تقع داخل محيط هذه الخبرة، توجههم وترشدهم، لكنها في الأشياء الجديدة تسيء استعمالهم..

والشباب، في تسيير وإدارة الأعمال، يسلمون بأكثر مما يستطيعون الاستمساك به، وقدرتهم على الإثارة لأشد منها على التهدئة، ويطيرون إلى الغايات بدون تبصر أو إمعان في الوسائل والدرجات، ويلاحقون بشكل منافٍ للعقل، بعض مبادىء قليلة ألقت بها المصادفة في طريقهم، ولا يهتمون بكيفية الابتكار وطريقته، الأمر الذي يستجر المتاعب والقلق. . . .».

«بينما أن الراشدين يعترضون كثيراً جداً ويتشاورون طويلاً جداً ويغامرون قليلاً جداً ويندمون سريعاً جداً، ونادراً ما يقصرون العمل حتى آخر قطرة من فوائده، بل يقفون بالوسط من النجاح والفلاح. . . . ومن البدهي أن نفرض استخدام كلتا الفئتين، وذلك لأن فضائل الواحدة منهما ستصحح أخطاء الأخرى». وبالرغم من ذلك، يعتقد بيكون بأن الشباب والأطفال قد يحصلون على حرية واسعة جداً، وبذلك يشبون فوضويين متهاونين ولهذا يقول:

«ليختر الوالدان، في الوقت المناسب المهن وخطوط الحياة التي يعتقدون بأنه ينبغي على أولادهم سلوكها، وذلك لأنهم يكونون آنذاك، في أكثر حالاتهم مرونة، ويجب على الوالدين أن لا ينصبوا انصباباً جد شديد على فطر أولادهم، معتقدين بذلك بأن أفضل ما يصلح لأبنائهم هو ما يكاد يستأثر بأذهانهم».

وإنه لصحيح إذا كان حب الأطفال أو نزعتهم إلى عمل معين هي نزعة استثنائية فعندئذ فمن الخير ألا تضرب بها عرض الحائط، ولكن السنة الأدبية الفيتاغورية هي بصورة عامة صالحة، وأعني بهذه تلك القائلة: «اختر الأفضل، والعادة ستجعله مبهجاً وسهلاً، وذلك لأن العادة هي القاضي الرئيسي في حياة الإنسان».

أما «المقالات» فتعظ في السياسة بمذهب محافظ وطبيعي في المرء الذي يطمح إلى الحكم فبيكون يريد حكومة مركزية قوية. ويقول بهذا الصدد:

«هناك ثلاث نقاط من العمل في الحكومة: إنها الإعداد والمناقشة أو الفحص، والإنجاز (أو التنفيذ). فإذا توخيت السرعة، فلتجعل النقطة الوسطى شغل الأكثرية ومهمتهم، ولتجعل الأولى والأخيرة عمل القلة». وهو عسكري مجاهر صريح، يتفجع لنمو الصناعة، بوصفها لا تليق بالرجال المحاربين، ويولول من السلام الطويل بوصفه المنوم للمحارب في الإنسان. وبالرغم من ذلك فهو يعترف بأهمية المواد الخام ويقول:

«لقد أجاب صولون كرسوس، (عندما عرض هذا الأخير، متفاخراً، ذهبه على

ناظريه): حسناً يا سيدي إذا جاء أحد غيرك ولديه من الحديد أفضل مما منه، فعندئذ سيستولي على كل هذا الذهب».

وهو، كأرسطو، لديه بعض نصيحة لتجنب الثورات. وبهذا يقول:

«إن أفضل السبل وأضمنها لمنع الفتن، هو أن تجردها من مادتها، وذلك لأنه إذا كانت المادة القابلة للاشتعال معدة ومهيأة، فعندئذٍ من الصعب عليك القول ستقدح الشرارة التي ستضرم النار بتلك المادة. . . ولا يتبع من هذا القول بأن كبت المناقشة أو تحريمها بقسوة شديدة جداً ينبغي أن تكون علاج الفتن والاضطرابات، وذلك لأن احتقار المناقشات يكبح في كثير من الأحيان من جماحها على أفضل وجه. . .

وإن محاولة إيقافها فقط تجعل الذهول طويل العمر. . .

ومادة الفتنة ذات نوعين: الأول المزيد من النفر والثاني المزيد من التبرم. وأسباب الفتنة وبواعثها هي البدع في الدين والضرائب وتعديل القوانين وتبديل العادات وتحطم الامتيازات والضغط العام وتقديم التافهين من الناس والغرباء، والقحط والغلاء والجنود المسرحون والأحزاب اليائسة، وكل ما يستثير الناس ويغضبهم يلتحق بمعسكر مما ذكرت تحت راية الهدف المشترك».

ومن البدهي أن يكون دستور كل زعيم، يهدف إلى شق أعدائه وتوحيد أصدقائه. وعن هذا يقول بيكون:

«وبصورة عامة فإن شق وتحطيم جميع الأحزاب المعارضة للدولة، وإبعادها بعضاً عن بعض، أو على الأقل إشاعة الشك والريبة فيما بينها، ليس واحداً من أسوأ العلاجات، وذلك لأنها ستكون حالة بائسة ميؤساً منها إذا كان هؤلاء الذين يستمسكون بنظام الدولة، منقسمين إلى العديد من الشيع والأحزاب، وكان أولئك الذين يناهضون هذا النظام مجتمعين متحدين». وأن الخطة الأفضل لتجنب الثورات تتمثل في توزيع عادل للثروة: «فالمال، كالسماد الروثي، لا ينفع إذ لم يُنشر». ولكن هذا القول لا يعني الاشتراكية أو حتى الديمقراطية، فبيكون كان يشك في الشعب، الذي لم تكن متاحة له، في أيامه، فرصة العلم وبهذا يقول:

«إن أحط مداهنة وأحسنها هي مداهنة الدهماء من الناس وتملقها. ولقد صدق صدق فوكيون حينما سأل، والناس تصفق له وتهتف، عما اقترفه من خطأ؟».

وما يريده بيكون فهو أولاً مالكين للأرض من الفلاحين، ومن ثم طبقة أرستقراطية للإدارة العامة، وقبل كل هؤلاء ملكاً فيلسوفاً:

وبهذا يقول:

«ليس هناك من حادثة واحدة تدل على أن أية حكومة من الحكومات كانت في حال من فقر وفشل بقيادة حكام علماء». وهو يذكر أسماء سنيكا وأنطونيوس وبيوس وأوريل، وكان يأمل بأن تضيف الأجيال القادمة اسمه إلى أسماء أولئك..

إعادة البناء العظيم

في وسط انتصاراته، كان قلبه، بصورة لا واعية، مع الفلسفة، فالفلسفة كانت مربيته في صباه، ورفيقته في المنصب، وعزاءه في السجن والخزي والعار. فلقد كان قلبه يتفطر حزناً على السمعة السيئة التي اعتقد بأن الفلسفة قد هوت إليها، وأنحى باللائمة على الفلسفة الكلامية القاحلة الجرداء.

وبهذا الصدد يقول:

«إن الناس يميلون ميلاً شديداً إلى احتقار الحقيقة والازدراء بها بسبب المناقشات والمناظرات التي تُثار حولها، وينزعون إلى الاعتقاد بأن أولئك، الذين لا يلتقون أبداً في آرائهم، هم جميعاً على خطأ».

«إن العلوم هي اليوم في حال من جمود تقريباً...».

«وهي لا تتزايد أية زيادة جديرة بالجنس البشري... وأن جميع تقاليد المدارس وتتابعها لا يزال تتابعاً من أساتذة ومعلمين وليس من مخترعين... وأن ما يجري الآن في مادة العلم هو فقط دوامة دوارة وإثارة دائمة تنتهي حيث بدأت». لقد كان طيلة سني تقدمه وصعوده ومجده يرخم على تجديد الفلسفة أو إعادة بنائها ثانية.

لقد كان ينوي أن يركز جميع دراسته حول هذه المهمة.

وهو بادىء ذي بدء يقول لنا في «مخطط عمله» بأنه سيكتب بعض المباحث التمهيدية شارحاً ركود الفلسفة وجمودها من خلال الإصدار الخليف (اليتيم المولد) للمناهج القديمة وعنادها، وملخصاً مقترحاته عن بدانة جديدة. وثانياً سيحاول القيام بتصنيف جديد للعلوم موزعاً موادها عليها، ومدوناً القضايا التي لم تجد لها حلاً، في كل ميدان. وثالثاً سيرسم منهجه الجديد بالنسبة «لترجمة الطبيعة». ورابعاً سيجرب يده المنهمكة في العمل في علم طبيعي واقعي، وسيبحث في ظاهرات الطبيعة. وخامساً سيرينا سلم الفكر الذي عليه ارتقى الكتاب في الماضي نحو الحقائق التي كانت حتى الآن تتخذ لها شكلاً من خلفية لغو القرون الوسطى وحشو كلامها. وسادساً سيحاول

القيام بمبادرات معينة للنتائج العلمية، التي كان واثقاً من أنها ستنجم عن استخدام مناهجه. وأخيراً فكفلسفة ثانية(أو تطبيقية) فإنه سيصور الطوباوية التي ستزدهر من هذا العلم المتبرعم الذي كان يأمل بيكون بأن يكون نبيه. وجميع هذه المباحث ستشكل إعادة بناء الفلسفة العظيم.

وهذا المشروع كان مشروعاً رائعاً، وهو باستثناء ما قام به أرسطو، لا مثيل له في تاريخ الفكر. وهو سيختلف عن كل فلسفة أخرى وذلك من حيث أنه يستهدف الممارسة العملية أكثر من استهدافه للنظريات، ويستهدف سلعاً ملموسة معينة أكثر من استهدافه للتناسق التأملي. فالمعرفة هي قوة وليست مجرد مناظرة أو زخرف.

«وهي ليست رأياً يتمسك به المرء، بل إنها عمل يجب أن يقوم به. . . وإنني أكدح الآن لا لأضع الأساس لأي مذهب أو عقيدة، بل كي أرسي الأساس للمنفعة والقوة». وهنا نسمع لأول مرة صوت العلم الحديث وجرسه.

١ ـــ تقديم التعلم

أن ينتج المرء أعمالاً فيجب أن تكون لديه معرفة. «ونحن لا نستطيع أن نأمر الطبيعة، إلا بإطاعتنا لها». فلنتعلم قوانين الطبيعة، وعندئذ سنكون أسيادها، كما أننا نكون في حال جهلنا بها، عبيداً أرقاء لها، وأن العلم هو الطريق إلى الطوباوية. ولكن في أية حال هي هذه الطريق. إنها معذبة مظلمة تدور حول نفسها، وتضيع في منعطفات ولا تفضي إلى النور بل إلى العماء واللاتكون. إذن فلنبدأ بوضع مخطط مساحة لدولة العلوم، محددين لها ميادينها السديدة المميزة، «ولنجلس كل علم من العلوم في مكانه المناسب السديد» ولنمتحن عيوبها وحاجاتها وإمكاناتها، ولنشر إلى القضايا الجديدة التي تنتظر ضوء هذه العلوم ونورها، وبصورة عامة فلنعزق التربة ونحركها قليلاً حول جذورها»».

هذه هي المهمة التي نذر لها بيكون نفسه في «تقديم العلوم» ولقد كتب يقول كأنه ملك يدخل مملكته:

«إنني أعزم على القيام بجولة تفقدية في المعرفة، ملاحظاً أي من الأجزاء لا يزال بوراً وغير مستصلح ومهجوراً من نشاط الإنسان وكدحه، رامياً، بواسطة مسح أمين للأصقاع أو البقاع المهجورة، إلى إشغال طاقة العامة والأفراد بتحسين تلك البقاع واستصلاحها». وبيكون سيكون هنا المناظر الملكي على الأرض التي نمت فيها الأعشاب الطفيلية، وسيقوم بتمهيد الطريق وتوزيع الحقول بين العمال. لقد كانت

خطته خطة جريئة متنطعة حتى حافة اللاتواضع، لكن كان آنذاك في بيكون من الشباب ما يكفي، (فسن الثانية والأربعين سن شابة في فيلسوف)، ليضع مخططاته لرحلات بعيدة عظيمة. ولقد كتب بيكون إلى بيرغلي عام ١٥٩٢ يقول:

«لقد اعتبرت المعرفة بأكملها على أنها مقاطعتي أو إقليمي»، ولم يكن يعني بذلك أنه سيكون نسخة فجة عن الموسوعة البريطانية، بل يعني فقط أن عمله سيدفع به إلى كل ميدان كناقد ومنسق لكل علم يدخل في نطاق مهمة إعادة البناء الاجتماعي. وعِظَم غرضه بالذات يضفي روعة ملكية فخيمة على أسلوبه، ويرتفع به أحياناً إلى ذروة النثر الإنكليزي.

وهكذا نرى بيكون يصول ويجول في ميدان المعركة المنفسح الوسيع حيث يصطرع البحث الإنساني ويقاتل ضد عقبات الطبيعة والجهالة البشرية، وهو يلقي بالضوء على كل ميدان، ويعلق أهمية عظمى على الفيزيولوجيا والطب، وهو يمجد الطب بوصفه المدوزن «لآلة موسيقية تدل على مهارة جد بديعة ورائعة، ولكن من السهل أن تمسي خرساء من كل لحن ونغم». ولكنه يعترض على المذهب التجريبي الرخو المتهاون والذي يتبعه الأطباء من معاصريه، ولا يوافق على نزعتهم الهينة اللينة إلى معالجة جميع الأمراض بالوصفة ذاتها. بالتطبيب عادة.

وبهذا يقول: «إن أطباءنا هم كالمطارنة لا يملكون أكثر من مفاتيح التحليل والتحريم». وهم يعتمدون اعتماداً شديداً جداً على الصدفة المجردة، على خبرة فردية غير منسقة، فليقوموا بتجارب أوسع، وليضيئوا الإنسان بالتشريح المقارن، وليشرحوا، وإذا استوجبت الضرورة فليشرحوا حتى الأحياء، وليقوموا فوق كل هذا بإيجاد سجل يكون بمتناول اليد وواضحاً بيسر وسهولة، يدونون جميع التجارب والنتائج.

ويعتقد بيكون بأنه يجب أن نسمح للحرفة الطبية بتسهيل الموت والإسراع به، (موت الفجاءة، الموت بدون ألم)، وذلك حيث تعيق هذه الحرفة النهاية لبضعة أيام، وتجعل المريض يدفع ثمنها المبرح من الآلام، لكنه في الوقت ذاته يحث الأطباء أن يتوفروا على المزيد من دراسة فن إطالة الحياة «فهذا جزء جديد من الطب، وناقص عاجز، علماً بأنه أنبل أجزائه، وذلك لأن هذا الجزء إذا توفر عندئذ لن ينظم كلياً في عقاقير أو علاجات دنيئة خسيسة، ولن يلاقي الأطباء التكريم فقط عندما تستوجبهم الضرورة، بل إنهم سيكونون بمثابة الموزعين لأعظم سعادة أرضية يمكن أن ينعم بها على الفانين أبناء البشر». وهنا يكاد المرء يسمع شوبنهاور النكد الحانق يحتج على هذه النقطة، ويعترض على الزعم القائل بأن الحياة الأطول أجلاً ستكون نعمة وبركة،

ويحض على العكس مقرراً أن السرعة التي بها يضع بعض الأطباء نهاية لأمراضنا لهي إنجاز يستحق الثناء عليه بإخلاص. لكن بيكون مع أنه كان متزوجاً قلقاً مهموماً ومنهكاً، لم يشك أبداً في أن الحياة، مع ذلك، لشيء جميل.

أما في علم النفس، فبيكون يكاد يكون «سلوكياً» تقريباً، إذ أنه يطالب بدراسة دقيقة صارمة للعلة والمعلول في الفعل البشري، ويرغب في استئصال كلمة «المصادفة» من بين مفردات العلم. «فالمصادفة هي اسم لشيء لا يوجد إطلاقاً، وما تكونه المصادفة في الكون، كذلك تكونه الإرادة في الإنسان». وهنا يطالعنا عالم ذو معنى وتحد حرب، وكل ذلك في سطر قصير قليل الكلمات: فالنظرية الكلامية في الإرادة الحرة قد نحيت جانباً كأنها أحقر من أن تبحث، كما وأن الزعم الشامل بإرادة مميزة من «الفكر» قد نبذ وأطرح جانباً، وهذه خطوات لم يتابعها بيكون، وهي ليست الحالة الوحيدة التي يختصر فيها كتاباً بعبارة واحدة ثم يتابع طريقه جذلاناً مغتبطاً.

ويبتكر أيضاً بكلمات قليلة علماً جديداً. إنه علم النفس الاجتماعي. وبهذا يقول:

«ينبغي على الفلاسفة أن يبحثوا، بجد واجتهاد، قوى العادة وطاقتها وفي الممارسة والخلة والتربية والتعليم والمثل والتقليد والمنافسة والرفقه والصداقة والثناء واللوم والحض والسمعة والقوانين والكتب والدراسات الخ. . . وذلك لأن هذه هي أشياء تسود وتسيطر على أخلاق الناس، وبهذه الفواعل يجري تشكيل الذهن وإخضاعه.

وقد اتبع العلم الجديد هذا الموجز اتباعاً وثيقاً إلى حد يجعله يبدو تقريباً كأنه فهرست لمحتويات مؤلفات «تارد» و «ليبون» و «روس» و «ولاس» و «دوركهايم».

ليس هناك من شيء دون العلم، وليس هناك من شيء فوقه. فالسحر والأحلام والتنبؤات والمخاطبة التلبائية «والظاهرات الفوزيقية» بصورة عامة، جميع هذه يجب إخضاعها للفحص العلمي، «وذلك لأننا لا نعرف، في أية حالات، وإلى أي حد، تسهم المعاليل المسندة إلى الوهم في العلل الطبيعية». وبالرغم من نزعته العلمية الشديدة يشعر بيكون بافتتان بتلك القضايا، فليس هناك من شيء بشري يكون أجنبياً بالنسبة له. فمن يعرف أية حقيقة لم تراود ذهناً بشرياً، وأي علم جديد قد ينمو، بالفعل، من هذه الأبحاث، كما تبرعمت الكيمياء من الخيمياء؟ «فالخيمياء يمكن مقارنتها بذاك الرجل الذي قال لأولاده بأنه قد خلف لهم ذهباً ودفنه في مكان ما من

كرْمه، حيث لم يجد هؤلاء، بحفرهم أي ذهب، لكنهم بعزقهم التربة حول جذور الكرمة اجتنوا منها موسماً غزيراً وفيراً. وهكذا فإن البحث والجهود الرامية لصنع الذهب قد دفعت بالكثيرمن المخترعات المفيدة والتجارب التثقيفية إلى النور».

وهناك أيضاً علم جديد آخر ينمو من السفر الثامن لبيكون: إنه علم النجاح في الحياة. فبيكون الذي لم يكن بعد قد هوى من منصب السلطة يقدم بعض الإيماءات الابتدائية لكيفية تسلق سلم النجاح في العالم. وهو يرى أن المتطلب الأول للنجاح هو المعرفة بأنفسنا وبالآخرين. فلتعرف نفسك هي فقط نصف المعرفة، فإن تعرف نفسك أمر ثمين وخاصة كوسيلة إلى المعرفة بالآخرين، فعلينا، بكد واجتهاد، «أن نعرّف ذواتنا على الأشخاص الخاصين الذين يكون من المتوجب علينا التعامل معهم: علينا أن نعرف بطبائعهم وأمزجتهم ورغائبهم وآرائهم وعاداتهم وخلالهم، وأن نعرف بالمساعدات والإعانات والضمانات التي يعتمدون عليها بصورة رئيسية، وأن نعلم من أي مصدر قد استمدوا قوتهم، وأن نعرف بعيوبهم ونقاط ضعفهم ومن أين تؤتى هذه وتلك وتكون مكشوفة لنا بصورة رئيسية وعلينا أن نعرف بأصدقائهم وعصباتهم وأسيادهم وأتباعهم وأعدائهم وحسادهم ومنافسيهم، ونعلم بأوقات وأساليب دخولنا عليهم. . .

ولكن أضمن مفتاح لفتح عقول الآخرين هو بحث وغربلة إما أمزجتهم وطبائعهم أو غاياتهم ومشاريعهم. . . لكن أقصر الطرق بالنسبة لهذا البحث بأكمله يرتكز على خصائص ثلاث:

١ ـ الحصول على صداقات عديدة. . .

٢ ـ التقيد بقاعدة زكنة متبصرة وبالاعتدال في حرية المناقشة والصمت. . .

ولكن فوق كل هذا فليس هناك من شيء يؤدي إلى عرض المرء لذاته عرضاً حسناً وتأمين حقه الخاص أكثر من ألا يلقي المرء بسلاحه، وذلك بإبداء المزيد فالمزيد من العذوبة وسلامة الطوية، الأمر الذي يعرضه إلى المهانة واللوم، بل عليه بالأحرى أن يقذف بين حين وآخر ببعض شرر عقل حر سخي وكريم، حيث لا يكون فيها من العسل أكثر مما فيها من لسع الأبر».

والأصدقاء هم، بصورة رئيسية، وسائل إلى القوة بالنسبة لبيكون. وهو يشارك ميكيافيللي في وجهة نظره تلك، حيث يشعر المرء، بادىء ذي بدء، بميل إلى عزوها إلى عصر النهضة، إلى أن يفكر بالصداقات الرائعة الطليقة من أرقام الحساب والتي

تمثلت في ميكالنجلو وكافالري ومونتين ولوبوات والسير فيليب سيدني وهيوبرت لانجي.

ولربما كان هذا التسعير العملي بالذات للصداقة هو الذي يساعدنا على تفسير سقوط بيكون من مراتب السلطة، كما تساعدنا نظرات مشابهة لتلك على تفسير انهيار سلطان نابليون. فالأصدقاء بالنسبة لصديقهم نادراً ما يمارسون، في علاقاتهم به، فلسفة أرقى من الفلسفة التي يجاهر بها في معاملته لهم، فبيكون ينطلق ليستشهد بـ «بياس»، أحد حكماء اليونان السبعة: «فلتجبب صديقك كما لو أنه سيمسي عدواً لك، وعدوك كما لو أنه سيصبح صديقك». وبيكون يرى أنه يجب على المرء ألا يكشف حتى لصديقه عن الكثير من أغراضه الحقيقية وأفكاره وعليه في المحادثات أن يوجه من الأسئلة أكثر مما أن يعبر عن آرائه، وعليه عندما يتكلم أن يقدم مواد ومعلومات أكثر من تقديمه للمعتقدات والأحكام. كما ويرى أن الكبرياء الواضحة تساعد على التقدم، ويرى أن المباهاة أشد خطأ في الأخلاق الوضعية منها في السياسية. وهنا يذكرنا بيكون ثانية بنابليون، فبيكون كان، كالكورسيكي الصغير، بسيطاً بما فيه الكفاية داخل جدرانه، لكن خارجها كان يظهر بمظهر الأبهة والبهرج، حيث كان يعتبرهما أمرين لازمين بالنسبة للمكانة الشعبية.

وهكذا نرى بيكون يعدو من حقل إلى حقل ناثراً بذور فكره في تربة كل علم، ويبلغ في نهاية مسحه نتيجة تقول بأن العلم ليس كافياً بحد ذاته، فيجب أن تكون هناك قوة ونظام خارج العلوم كي يقوم بتنسيقها وتسديدها إلى هدف، وبهذا الصدد يقرر:

«هناك سبب جبار وعظيم آخر يكمن وراء الخطى القصيرة التي مشتها العلوم، إنه هذا: إنه من المستحيل عليك أن تقطع الشوط باستقامة واعتدال، عندما لا يكون الهدف بالذات قد وُضع بصورة صحيحة».

أما ما يحتاج إليه العلم فهو الفلسفة. إنها تحليل المنهاج العلمي وتنسيق الأغراض والنتائج العلمية، وبدون هذه يجب أن يكون كل علم سطحياً. «وذلك لأنه لما كان ليس بمقدورنا أن نلقي بنظرة كاملة على الصقع من أرض منبسطة، لذلك فمن المستحيل علينا أن نكتشف الأجزاء البعيدة والعميقة من أي علم، وذلك بوقوفنا على مستوى العلم ذاته وبدون أن نصعد إلى مستوى أعلى من ذاك». وهو يستنكر عادة النظر إلى وقائع معزولة عن سياقها وبدون أي اعتبار لوحدة الطبيعة، وبهذا كما لو أنه يقول بأنه ينبغي على المرء أن يحمل شمعة صغيرة ويدور بها حول زوايا غرفة مشعة بضوء مركزي.

والفلسفة هي لأحب لبيكون من العلم، فالفلسفة وحدها هي التي تستطيع أن تشيع حتى في حياة من اضطراب وحزن ذاك السلام الفخيم النابع من الفهم. فالتعلم يغزو أو يلطف من الخوف من الموت والحظ المشاكس. وهو يقتبس أبيات فرجيل الرائعة:

«لسعيد هو ذاك الإنسان الذي تعلم علل الأشياء وداس بقدميه على جميع المخاوف وعلى الحظ الذي لا يرحم، وعلى المشاحنة الصخابة وجحيم الطمع». ولربما كانت أفضل ثمرة من ثمار الفلسفة، هي أننا ننسى من خلالها دروس الاكتساب غير المثناة، هذه الدروس التي تكررها البيئة الصناعية على مسامعنا، تكرار من لا يكل ولا يمل. «فالفلسفة توجهنا أولاً إلى طلب سلع الذهن وبضائعه، أما ما يتبقى من السلع فإما سيتوفر لنا، أو إننا لن نكون بحاجة إليه». إن قليلاً من الحكمة لغبطة أبدية.

إن الحكومات، كالعلم تماماً، تعاني وتكابد نظراً لافتقارها إلى الفلسفة. ومركز الفلسفة من العلم هو كمركز الحنكة السياسية من السياسة: إنها حركة تقودها المعرفة الكلية والمنظور مقابل سعي فردي لا هدف له. وتماماً كما أن ملاحقة المعرفة تصبح فلسفة كلامية عندما تُفصل عن حاجات البشر والحياة كذلك فإن ملاحقة السياسة تمسي بيمارستاناً مدمراً عندما تُفصل عن العلم والفلسفة». وإنه لمن الخطأ أن نأتمن التجريبيين على الجسد الطبيعي، هؤلاء الذين في حوزتهم مشتركين إيصالات قليلة يعتمدون عليها، لكنهم لا يعرفون بعلة المرض ولا ببنية المريض، ولا بخطر الصدف ولا بمناهج العلاج الصحيحة. وهكذا فيجب أن يكون أمراً شديد الخطر أن نأتمن السياسيين التجريبيين على جسد الدولة المدني، وأن نترك لهم إدارته وتدبير أمره، ما لم يخالط هؤلاء أناس من المتضلعين في العلم... علماً بأن صاحب القول المأثور التالي قد يكون متحيزاً لحرفته..

«إن الدول ستكون سعيدة عندما يكون الملوك فلاسفة، أو يكون الفلاسفة ملوكاً... ومع ذلك فهذا المقدار قد أثبتته الخبرة، ألا وهو أن أفضل الأزمان كانت تلك التي شهدت الحكام الحكماء والعلماء». ويذكرنا بيكون بالأباطرة الذين حكموا روما عقب دوميتيسيان وقبل كومودوس.

وهكذا فإن بيكون، كأفلاطون ومثلنا جميعاً، قد مجد هوايته ـ الفلسفة. وقدمها كخلاص للجنس البشري. ولكنه اعترف بوضوح أشد بكثير من وضوح أفلاطون، (وهذا الامتياز يعلن مبشراً بالحقبة الحديثة) بضرورة علم التخصص، وبضرورة وجود جنود وجيوش للبحث الخصيص، فليس بمقدور عقل واحد، حتى ولو كان عقل

بيكون، أن يغطي الميدان بأكمله، وحتى لو ألقى من قمة جبل الأولمب على الميدان بنظره. لقد كان بيكون يعرف بأنه بمسيس الحاجة إلى المساعدة، ولقد أحس إحساساً وخازاً بوحدته وهو في هواء جبل مشروعه حيث لم يكن له أي معاون أو عضيد. ولقد سأل أحد أصدقائه:

«أي هم رفاقك في عملك؟ أما فيما يتعلق بي فإنني في توحد وعزلة تأمين». لقد كان يحلم بعلماء ينتظمهم، في التخصص، عِشْرة وتعاون دائمان، وتحشد إحدى المؤسسات العظمى صفوفهم وتوجههم متماسكين نحو الهدف. «فلتتأمل فيما قد نترقبه من أناس يتوفر لهم الأميد من أوقات الفراغ، وما ننتظره من ترابط الأعمال ومن تتابع الأجيال، إنه الأفضل، وذلك لأن هذه الدرب ليست درباً، يمر كل فرد بدوره عليها، (كما هي الحال في المحاكمة العقلية)، بل إنها ساح تبذل داخلها، (وخاصة فيما يتعلق بتجميع الخبرة)، أفضل الجهود لتجميع أعمال الناس وتوزيعها ومن ثم توحيدها. ذلك لأنه آنذاك فقط سيبدأ الناس بمعرفة قوتهم، وذلك عندما، بدلاً من أن تكون الأعداد الغفيرة منهم قائمة جميعاً بعمل الأشياء ذاتها، يتوفر الفرد الواحد على عمل الشيء الواحد، والآخر على القيام بعمل الشيء الآخر».

فالعلم الذي هو تنظيم للمعرفة يجب أن ينظم بدوره أيضاً. وهذا التنظيم يجب أن يكون تنظيماً دولياً، فلنترك له أن يعبر بحرية الحدود، وهو سيجعل من أوروبا وحدة من فكر. «وقد اكتشفت أن ما تفتقر إليه ثانياً هو ذاك التعاطف القليل والمراسلة الضئيلة القائمة بين الكليات والجامعات، كما هي حالهما اليوم في طول أوروبا وعرضها، وحالهما في الدولة ذاتها والمملكة نفسها». فلتقم هذه الجامعات بتوزع المواضيع والقضايا فيما بينها، ولتتعاون في الأبحاث والنشر. وعلى هذا الشكل من التنظيم والترابط قد تصبح الجامعات جديرة بعون ملكي آنذاك الذي قد يجعلهم ما سيكونونه في الطوبات أي أنها ستكون مراكز لعلم غير متحيز للعالم. ويشير بيكون إلى المرتبات الزهيدة المخصصة للمدرسين، سواء في العلوم أو الفنون، ويشعر بأن وضع المدرسين هذا سيستمر حتى تأخذ الحكومات على عاتقها القيام بالمهام العظيمة، التي تفرضها التربية والتعليم. «لقد كانت حكمة الأقدمين وأفضل الأزمان تشكو دائماً من انهماك الدولة الشديد في القوانين، ومن توانيها في التربية وتراخيها في التعليم». ولقد كان حلمه العظيم أن يرى تأميم العلوم من أجل غزو الطبيعة، وتضخيم قوة الإنسان.

وهكذا يتضرع مناشداً جيمس الأول وممطراً إياه بالملق الذي يعرف بأن جلالته الملكية تحب ارتشافه.

لقد كان جيمس الأول عالماً وملكاً أيضاً، وكان فخره بقلمه أشد من فخره بصولجانه أو سيفه، فشيء ما كان يجب أن يترقبه بيكون من ملك أديب لوذعي كهذا. ولذلك نراه يخاطب الملك قائلاً بأن المخططات التي وضعها هي بالفعل مهام ملك، «حيث ليس بمقدور جهود الإنسان أن تكون إزاءها سوى لوحة على مفترق طرق، تشير إلى الطريق لكنها لا تستطيع سلوكه». وهذه المهام الملكية تستوجب، بالتأكيد نفقات ومصاريف، «ولكن كما أن سكرتيرية الحكام والدول وجواسيسها يقدمون كشوفاً عما أنفقوه على التجسس، كذلك يجب عليك يا صاحب الجلالة، أن تسمح للجواسيس على الطبيعة بتقديم كشوف حساباتهم إذا لم ترد أن تكون جاهلاً بالأشياء الكثيرة والجديرة بالمعرفة». وإذا كان الإسكندر قد وضع ثروة ضخمة كتلك تحت تصرف أرسطو ليعاضده في الإنفاق على صيادي الحيوانات والطيور والأسماك وما شابهها، فإن أولئك الذين يكشفون عن متاهات الطبيعة، لفي حاجة أشد من تلك إلى الكرم والإحسان. وبمساعدة ضخمة كهذه يمكن إنجاز إعادة البناء خلال سنوات قليلة، وبدون هذا العون، فإنها تستوجب أجيالاً وأجيالاً.

والجديد الذي يطالعنا هنا لدى بيكون، بصورة منعشة، هو تلك الثقة الواثقة التي تتدفق به نبوءته عن غزو الإنسان للطبيعة، وهو بهذا الصدد يقول: «إنني أراهن بكل شيء على انتصار الفن على الطبيعة في المضمار. وإن ما قام به الناس من قبل هو ليس سوى عربون على الأشياء التي سيقومون بها فيما بعد». ولكن لَم هذا الأمل العظيم؟ ألم يكن الناس يبحثون عن الحقيقة ويرودون دروب العلم طيلة الألفين الماضية من الأعوام؟ ولماذا ينبغي على المرء أن يأمل بنجاح ضخم كهذا، حيث لم تسفر تلك الفترة الطويلة من الزمن سوى عن نتائج متواضعة. بنعم يجيب بيكون، سائلاً ما شأني إذا كانت المناهج التي استعملها الناس فيما قبل مغلوطة وعديمة النفع؟ وما شأني إذا كانوا قد ضلوا الطريق، وسار البحث في منعطفات تنتهي إلى اللاشيء؟ فنحن بحاجة إلى ثورة جذرية في مناهجنا للبحث والفكر، وفي نهجنا في العلم والمنطق، إننا بحاجة إلى أرغانون جديد أفضل من أرغانون أرسطو ومناسب لهذا العالم الأوسع.

وعلى هذا الشكل يقدم لنا بيكون أفضل كتاب له.

٢ ــ الأرغانون الجديد

يقول ميكولي، وهذا أشد نقاد بيكون قسوة ومرارة: «إن أعظم إنجاز لبيكون هو السفر الأول من الأرغانون الجديد، ولم يسبق أبداً لأي امرىء أن أشاع من الحياة في

المنطق مقدار ما أشاعه بيكون منها فيه، فلقد جعل الاستقراء مغامرة ملحمية وغزواً. فهذا الجزء من الفلسفة البشرية لا يستسيغه ذوق الكثيرين من الناس، إذ أنه لا يبدو لهم سوى شبكة وأحبولة شوكية من المهارة. . . ولكن إذا أردنا تثمين الأشياء وفقاً لقيمتها الحقيقية، نقول بأن العلوم العقلانية هي مفاتيح كل المتبقي من العلوم».

ويقول بيكون: لقد كانت الفلسفة عاقراً عقيماً طيلة تلك المدة الطويلة من الزمن، وذلك لأنها كانت بحاجة إلى منهاج جديد يشيع فيها الخصب والإخصاب. ولقد كان أفدح خطأ اقترفه الإغريق كونهم قد أنفقوا الكثير الكثير من الجهود على النظرية، والقليل القليل منها على المشاهدة. ولكن ينبغي على الفكر أن يكون عضداً للمشاهدة لا بديلاً عنها.

ويقول المبدأ الأول من الأرغانون الجديد، كأنه يرمي بقفاز التحدي في وجه كل الميتافيزياء، يقول:

«إن الإنسان، بوصفه خادماً للطبيعة ومترجماً، يفعل ويفهم بمقدار ما تسمح له مشاهداته على الطبيعة، وهو لا يعرف ولا يستطيع أن يعرف بأكثر من ذلك».

لقد كان إخلاف سقراط، في هذه المادة، أفضل من أسلافه. ولقد كانت لديمقريطس، بصورة خاصة، حاسة لشم الوقائع، أكثر مما كانت له عين لتحدق في الغيوم.

ولا غرو أن تكون الفلسفة قد قطعت ذاك الشوط القصير من التقدم منذ أيام أرسطو، فلقد كانت تستخدم مناهج أرسطو. «أما أن تتجاوز أرسطو على ضوء أرسطو بالذات، فهو أن تعتقد بأن باستطاعة نور مُقتبس أن يزيد في ضياء النور الأصلي الذي اقتبست منه ذاك». والآن بعد القيام بتقطيع الأوصال المنطقية بالآلة التي اخترعها أفلاطون، وطيلة ألفين من الأعوام، هوت الفلسفة إلى درك منحط كذاك، حيث لم تعد تحظى باحترام أحد. لذلك يجب علينا أن ننبذ وننسى جميع نظريات القرون الوسطى ومبادئها النظرية ومناقشاتها، ولكي نجدد الفلسفة، ينبغي علينا أن نبدأ بلوح أردوازي نظيف، وذهن مغسول مطهر.

لذلك فإن الخطوة الأولى هي تطير الفكر ـ فيجب علينا أن نصبح أطفالاً صغاراً، أبرياء من المذاهب والتجاريد، مغتسلين أطهاراً من الأهواء والتحيزات والمفاهيم المسبقة. يجب علينا أن نحطم أصنام العقل.

فالصنم، بما لهذه الكلمة من معنى لدى بيكون، (ولربما يعكس هذا المعنى

الرفض البروتستنتي لعبادة الصور)، هو صورة اعتبرت على أنها حقيقة، وفكر نظر إليه خطأً على أنه شيء، والأخطاء تندرج تحت هذا العنوان، وأول مهمة من مهام المنطق، هي أن يتتبع ويردم منابع هذه الأخطاء لا المنطقية. وينطلق هنا بيكون إلى تحليله الشهير، عدلاً، للأخطاء.

ويقول كونديلاك: «لم يسبق أبداً لأي إنسان أن كانت معرفته بأسباب الأخطاء البشرية أوسع من معرفة بيكون بها».

وهذه الأخطاء هي أولاً أصنام العشيرة، وهذه أغلاط منطقية طبيعية بالنسبة للبشرية بصورة عامة... وذلك لأنه يجري تأكيد مفهوم الإنسان تأكيداً خاطئاً، (ويؤكد بروتاغوروس على أن الإنسان هو مقياس جميع الأشياء ومعيارها)، إذ ينظر إليه بوصفه مستوى للأشياء وميزاناً لها، بينما أن الأمر هو على العكس من ذلك، فجميع الإدراكات الحسية، لكل من الحواس والعقل، تستند إلى الإنسان وليس إلى الكون، كما وإن الذهن البشري شبيه بتلك المرايا غير المصقولة، حيث تعطي خصائصها الخاصة إلى مختلف المواضيع... وبذلك تشوه أشكالها وتحرفها». وما أفكارنا سوى صور لذواتنا أكثر من كونها صوراً للمواضيع.

«فمثلاً، الفهم البشري، انطلاقاً من طبيعته الخاصة، يفترض، بسهولة، درجة من النظام والانتظام في الأشياء أرفع مما يجدها فيها فعلاً وواقعاً... ومن هنا ينشأ ذاك الوهم القائل بأن جميع الأجسام السماوية تتحرك في دائرة كاملة». ويقول أيضاً:

«إن الفهم البشري، عندما تُفترض أية قضية، (وتُفترض إما استناداً إلى تسليم عام واعتقاد بها، أو انطلاقاً من اللذة التي توفرها مثل تلك القضية)، فإنه يرغم كل شيء آخر على تقديم عون وإثبات طازجين لها. وبالرغم من أنه قد توجد أشد الأمثلة إفحاماً وغزارة للبرهنة على عكس تلك القضية، غير أن الفهم البشري لا يراعي تلك الأمثلة، بل إنه يحتقرها أو يتخلص منها ويرفضها ببعض من فارق وبتحيز عنيف جارح، مفضلاً التضحية بها على التضحية بسلطان استنتاجاته الأولى. فذاك المرء، الذي عندما عرضوا عليه، في أحد الهياكل، ألواح النذور التي علقها أناس كأولئك الذين نجوا حين غرقت سفنهم، وضغطوا عليه كي يعلن عما إذا كان يعترف بقولة الآلهة... ذاك المرء قد أحسن عندما أجاب: «ولكن أين صور أولئك الذين قضوا نحبهم غرقاً بالرغم من نذورهم؟»».

إن كل وهم هو، إلى حد كبير، الأمر ذاته، سواء كان وهم التنجيم أو الأحلام

والطيرة والحكم الجزائي وما شابه ذلك، ففي جميع هذه يراعي المؤمنون المخدوعون الأحداث التي تحققت، لكنهم يهملون ويتجاوزون عدم تحققها، مع أن عدم وقوعها هو أكثر بكثير من وقوعها. «وبعد أن يكون الإنسان قد بتّ أولاً في المسألة وفقاً لمشيئة إرادته، آنذاك يلجأ إلى الخبرة، فيخضعها لتتطابق وموافقته، ويقودها كأنها الأسير في موكب الاحتفال».

وزبدة القول: ليس الفهم البشري ضوءاً جافاً، بل إنه يتلقى الإلهام من الإرادة والحوادث، ولذلك يتقدم العلوم، التي يجوز تسميتها «بالعلوم» كما قد يفعل المرء، وذلك لأن ما يفضل المرء أن يراه صحيحاً، يكون أكثر استعداداً للاعتقاد به» أليس الأمر كذلك؟

وقدم لنا بيكون هنا نصيحة ذهبية إذ يقول: «وبصورة عامة، فليتخذ كل دارس للطبيعة هذا كقاعدة لنا. إن كان ما يستمسك به الذهن ويتشبث به بغبطة خاصة، يجب اعتباره موضعاً للريبة والشك، وعلينا أن نتخذ، حين معالجتنا لقضايا كهذه، المزيد فالمزيد من الحيطة للحفاظ على الفهم هادئاً نقياً. ويجب ألا نسمح للفهم بأن يقفز ويطير من الشذرات إلى بدهيات أوسع العموميات تقريباً، . . . وينبغي ألا نزوده بجناحين، بل علينا بالأحرى أن نشد إليه أثقالاً كي نمنعه من القفز والطيران».

ويقول بيكون بأن الخيال قد يكون ألد أعداء الفكر، في حين ينبغي عليه أن يكون خاضعاً فقط لاختبار الفكر وتجربته.

أما الفصل الثاني من الأخطاء فيدعوه بيكون «بأصنام الكهف» وهذه الأخطاء خاصة مميزة للإنسان الفردي. «وذلك لأن لكل إنسان كهفاً أو مغارة خاصة به، حيث يكسر هذا الكهف ضوء الطبيعة ويبدل لونه»، وهذا الكهف هو طبعه كم شكلته الطبيعة والترتيب، ومزاجه وحال جسده وذهنه. فهناك، مثلاً، بعض الأذهان تكون، من حيث تكوينها، أذهاناً تحليلية، ولذلك ترى الفوارق في كل مكان، وأخرى تكون، تكويناً، أذهاناً تركيبية فترى أوجه الشبه في كل مكان، وهكذا يطالعنا من الجهة الواحدة العالم والمصور، ومن الجهة الأخرى الشاعر والفيلسوف.

«وهناك أيضاً بعض الطبائع التي تفيض بإعجاب غير محدود بعصور العتاقة، وغيرها تحتض بشوق كل بدعة وجديد. والقلة وحدها هي التي تستطيع أن تحافظ على الحد الوسط، فلا تهدم ما بناه الأقدمون بناء صحيحاً، ولا تحتقر بدع العصريين»، فالحقيقة لا تعرف أحزاباً.

وهناك، ثالثاً، **أصنام السوق**، وهذه تنشأ عن التجارة وتعامل الناس بعضهم مع بعض. وذلك لأن الناس يتحدثون بواسطة اللغة، ولكن الكلمات يجري فرضها وفقاً لفهم الجمهور، وهنا تنشأ من تشكيل الكلمات السيء وغير المناسب، عقبة عجيبة تعترض السبيل إلى العقل.

ويقوم الفلاسفة بتوزيع اللانهائيات بجرأة متواكلة معهودة بعلماء اللغة حين معالجتهم لصيغ المصادر، ومع ذلك هل يعرف أي إنسان ما هو هذا «اللانهائي» وهل اتخذ، أو ما إذا كان قد اتخذ حتى حيطة الوجود؟

إن الفلاسفة يتحدثون عن «العلة التي لا علة لها»، أو «عن المحرك الأول، الذي لم يحرَّك» ولكن أليست هاتان عبارتين من ورق شجرتين حيث يستخدمونهما لتغطية جهالة عارية، ولربما تدلان على ضمير أثيم يؤرق من يستعملهما؟

إن كل ذهن صاف ومستقيم يعرف بأنه لا يمكن أن توجد علة لا علة لها، ولا محرك لم يحرَّك. ولربما كان أعظم تجديد للفلسفة هو فقط هذا. أن نتوقف عن الكذب.

وأخيراً هناك أصنام هاجرت إلى أذهان الناس، من شتى نظريات الفلاسفة وأيضاً من قوانين البرهان المغلوطة. وهذه أسميها **بأصنام المسرح**، وذلك لأن جميع ما تلقيناه من مناهج الفلسفة، هو في نظري، ليس سوى مسرحيات عديدة جداً تصور عوالم من خلق أيديها، عوالم برأتها على صورة مشهدية وغير صحيحة... وإنك لتشاهد في مسرحيات هذا المسرح الفلسفي الشيء ذاته الذي تجده في مسرح الشاعر ـ من حيث إن الروايات المخترعة هي أشد إحكاماً وتناسقاً ورشاقة، كما ونرغب لها أن تكون، أكثر صحة من الروايات الصحيحة المأخوذة من التاريخ. فالعالم كما وصفه أفلاطون هو فقط عالم شيده أفلاطون، ويصور أفلاطون أكثر من تصويره للعالم.

إننا لن ننطلق أبداً بعيداً نحو الحقيقة، إذا كان لا يزال ينبغي على هذه الأصنام أن تُزلَّ بأقدامنا، وحتى بأقدام أفضلنا، عند كل منعطف. إننا بحاجة إلى أساليب جديدة للمحاكمة العقلية، وأدوات جديدة للفهم. «وكما أننا ما كنا أبداً لنكتشف أصقاع الهند الغربية الهائلة الانفساح، لو أننا لم نعرف أولاً استعمال البوصلة، فكذلك لا عجب إذا كان اكتشاف الفنون وتقديمها لم يقطعا شوطاً أبعد، وذلك في وقت لا يزال فن الاختراع واكتشاف العلوم مجهولين حتى الآن». «والحق أنه لأمر مخزٍ ومشين في زمن نرى أصقاع الكرة الأرضية المادية مشرعة الأبواب وحاسرة لكل قناع، أن ينبغي على الكرة الفكرية أن تبقى حبيسة داخل حدود ضيقة لاكتشافات قديمة».

وأخيراً فإن مشقاتنا ناشئة عن العقيدة والاستدلال القياسي، ونحن لا نجد حقيقة جديدة، وذلك بسبب أننا نتخذ إحدى القضايا المحترمة، لكن المشكوك في أمرها، نقطة انطلاق لنا، ولا نفكر أبداً أن نحك مثل هذا الزعم بالذات بمحك المشاهدة أو التجربة». والآن فإن الإنسان إذا بدأ باليقينيات فإنه سينتهي بالشكوك والريب، ولكن إذا قنع بأن يبدأ بالشكوك فإنه سينتهي إلى اليقينيات»، (ومن المؤسف أن هذه القاعدة ليست صحيحة كلياً).

وهذه ملحوظة مألوفة شائعة في صبا الفلسفة الحديثة، إنها جزء من إعلان استقلال هذه الفلسفة. فديكارت أيضاً سيتحدث تواً عن «الشك المنهاجي» بوصفه ملزماً بتطهير شع الفكر المستقيم.

ومن ثم ينطلق بيكون إلى إعطائنا وصفاً رائعاً لمنهاج البحث العلمي فيقول:

«ويبقى أمامنا الخبرة البسيطة، التي إذا أخذناها كما تحضرنا، فعندئذٍ تدعى بالصدفة («التجريبية»)، وإذا بحثنا عنها فتسمى بالتجربة... ومنهاج الخبرة الصحيح يضيء أولاً الشمعة (الفرضية)، ومن ثم يرينا الطريق على ضوء الشمعة (يُعد ويحدد التجربة)، «مبتدأ، كما يفعل بالخبرة[1] المنظمة والمهضومة في حينها، لا يفرط ولا يهمل ولا يضل أو يشرد، ومنها يستخلص البدهيات، ويستخلص من البدهيات المثبتة تجارب جديدة أيضاً».

(ولدينا هنا، كما وأيضاً في فقرة سترد فيما بعد، والتي تتحدث عن نتائج التجارب الابتدائية بوصفها «قطاف العنب الأول» لتوجيه المزيد من البحث. أقول لدينا اعتراف واضح، وإن كان لربما ليس بكاف، بحاجتنا إلى الفرضية والاستدلال والتجربة التي يفترض بعض نقاد بيكون بأنه قد غفل عنها جميعاً). ويقول بيكون بأنه «يجب علينا أن نذهب إلى الطبيعة بدلاً من ذهابنا إلى الكتب والتقاليد والمراجع، وعلينا أن نشد الطبيعة إلى المخلعة (أداة التعذيب) ونرغمها على إداء الشهادة حتى ضد نفسها، وذلك كي نسيطر عليها وفقاً لغاياتنا». ويجب أن نجمع معاً من كل مكان «تاريخاً طبيعياً للعالم» تاريخاً هو ثمرة بحث موحد قام به علماء أوروبا مشتركين.

ويجب أن يكون لدينا استقراء.

لكن الاستقراء لا يعني «إحصاءً بسيطاً» لجميع المعلومات، فمن الواضح أن هذا الأمر سيكون بدون نهاية وعديم الفائدة، فلا تستطيع أية كتلة من المواد أن تشكل بذاتها علماً.

---

(١) لقد أمست هذه الخبرة حسب مفهوم بيكون تجربة. ـ المترجم ـ

فهذا العمل سيكون شبيهاً بمطارة طريدة في أرض مكشوفة. بل علينا أن نضيق ميداننا ونحيطه بالأسوار كي نمسك بالفريسة. فمنهاج الاستقراء يجب أن يحتوي على تقنية لتصنيف المعلومات وإسقاط الفرضيات، وهكذا سيبقى أخيراً نتيجة للشطب التقدمي للتفاسير المحتملة، تفسير واحد فقط.

ولربما كان أغزر أبواب هذه التقنية نفعاً هو «لائحة أكثر أو أقل» حيث ندون فيها الأمثلة بصفتين أو حالين، تزيدان أو تنقصان معاً، وهكذا نكشف ظناً وتخميناً، عن علاقة سببية بين ظاهرات تتبدل في وقت واحد. وهكذا عندما يسأل بيكون ما هي الحرارة، يفتش عن بعض عامل يتزايد بتزايد الحرارة وينقص بنقصانها، ويجد، بعد تحليل طويل، الارتباط، أو التناسق الصحيح بين الحرارة والحركة، ولذلك فاستنتاجه القائل بأن الحرارة هي صورة للحركة، يمثل بعض معطياته المميزة والقليلة للعلم الطبيعي.

بهذا التجميع والتحليل المثابرين نبلغ، كما يقول بيكون، شكل الظاهرة التي ندرسها، نبلغ طبيعتها المكنونة وجوهرها الباطني. ونظرية الصور لدى بيكون تشابه شبهاً وثيقاً جداً لنظرية الفكر لدى أفلاطون: إنها ميتافزيقا العلم. وبهذا يقول بيكون:

«عندما نتحدث عن الصور فإننا لا نعني سوى قوانين فعل بسيط وأنظمته، والذي ينظم ويشكل كل طبيعة بسيطة...

... لذلك فإن صورة الحرارة أو صورة الضوء لا تعني أكثر من قانون الحرارة أو قانون الضوء». (وسبينوزا كان سيقول بأسلوب مماثل بأن قانون الدائرة هو جوهرها. وذلك لأنه بالرغم من أنه لا يوجد أي شيء في الطبيعة ما عدا أجسام فردية تعرض معاليل فردية واضحة، وتعرضها وفقاً لقوانين خاصة، فمع ذلك فإن هذه القوانين بالذات. في تحريها واكتشافها وتطورها. وفي كل فرع من فروع التعلم، هي الأساس لكل من النظرية والممارسة. إنها النظرية والممارسة، والوحدة منهما عديمة الجدوى دون الأخرى، وخطرة خطيرة، وأن المعرفة التي لا تولد إنجازاً تكون شيئاً باهتاً لا دم له وغير جدير بالجنس البشري. ونحن نكدح لنتعلم صور الأشياء لا حباً بالصور، بل لأننا بمعرفتنا بالصور، بالقوانين، يمكننا أن نعيد صنع الأشياء على الصورة التي نرغب فها! وهكذا فنحن ندرس الرياضيات كي نحسب الكميات ونبني الجسور، وندرس علم النفس كي نجد طريقنا في غاب المجتمع.

وحينما يخرج العلم صور الأشياء من مخابئها، بصورة كافية، فعندئذ سيكون العالم مجرد مادة خام لأي شيء يقرر إنسان الطوبى أن يصنعه منها.

٣ ـ طوبى العلم

أن تصل على هذا الشكل، بالعالم إلى درجة الكمال، وأن تبلغ، عن طريق جعل السيطرة للعلم، بالنظام الاجتماعي مرتبة الكمال، فهذا أمر سيكون طوبى بما فيه الكفاية: على هذه الصورة هو العالم الذي يصفه لنا بيكون في شذرته الموجزة، ومؤلفه الأخير المعروف باسم الأطلنطيد الجديدة، والذي صدر قبل عامين من وفاته. ويعتقد هـ. ج. ولز بأن «أعظم خدمة أداها بيكون للعلم» هو قيامه برسم صورة، وإن كانت حتى مجملة وتمهيدية، لمجتمع يكون فيه أخيراً للعلم مكانه السديد بوصفه سيداً للأشياء. وعمله هذا عمل ملكي صدر عن خيال رفيع، حيث قام جيش جرار من المحاربين في ميدان المعرفة والاختراع ضد الجهالة والفقر ووضع أفراد هذا الجيش ذاك الهدف، الذي تحدث عنه بيكون، نصب أعينهم، طيلة قرون ثلاثة من الأعوام. فهنا يطالعنا في هذه الصفحات القليلة جوهر فرنسيس بيكون «وصورته»، ويتبدى لنا قانون كينونته وحياته، وطموح نفسه الخفي والمستمر.

لقد سبق لأفلاطون أن تحدث في «تيموس» عن أسطورة الأطلنطيد القديمة، عن القارة الغارقة في أعماق البحار الغربية. ولقد عرَّف بيكون وآخرون غيره أميركا كولومبوس «وكابوت» بأنها الأطلنطيد القديمة، فالقارة العظمى لم تغرق مع ذلك، بل إن ما غرق هو فقط جرأة الناس على صخور البحار. ونظراً لكون قارة الأطلنطيد هذه لم تعد مجهولة الآن، وبدت على أنها مأهولة بسكان متعافين أقوياء بما فيه الكفاية، لكنهم ليسوا تماماً متوقدي الذهن أذكياء كسكان الطوبى الذين كانون يعيشون في مخيلة بيكون، لذلك اعتقد فيلسوفنا بأطلنطيد جديدة، بجزيرة تقع في ذاك المحيط الباسفيكي البعيد، الذي جابه فقط دريك وميجيلان. إنها جزيرة تبعد بعداً كافياً عن أوروبة وعن المعرفة، وذلك كي تعطي مجالاً فسيحاً للخيال الطوبي ليصول فيه ويجول.

وتبدأ القصة بأمكر أسلوب من أساليب السذاجة وقلة الحيلة، كالأساطير العظيمة، التي سطرها «دفو» «وسويفت»، حيث تقول:

أبحرنا من بيرو، (حيث بقينا نضرب في عباب البحر طيلة سنة كاملة)، قاصدين الصين واليابان، وماخرين «البحر الجنوبي». وهنا أمضينا فترة من سكينة، توقفت فيها

سفننا بهدوء على صفحة المحيط اللامحدودة، فبدت كأنها بقع على وجه مرآة، بينما مؤن المغامرين تتناقص يوماً بعد يوم.

ومن ثم هبت عليهم رياح عاتية لا تقاوم، فدفعت بمراكبهم، دون رحمة أو شفقة شمالاً فشمالاً، خارجة بهم من الجنوب المرقط بالجزر إلى تيهٍ غير متناه من المحيط. فخفضوا من الجرايات المخصة لهم، ثم عادوا فانقصوا منها ثانية فثالثة، وتفشت الأمراض بين الملاحين. وأخيراً عندما استسلموا في صراعهم والموت أبصروا بعيون عاجية وأفواه مغفورة دهشة جزيرة جميلة تطالعهم من تحت خط الجلد. وعندما اقتربت سفنهم من شواطىء الجزيرة، لم يروا أناساً متوحشين، بل أناساً بسطاء، ومع ذلك كانوا ذوي هندام جميل نظفاء ويتمتعون بذكاء لماع وعقل لماح بصورة واضحة جليلة.

فسمح سكان الجزيرة لهم بالنزول إلى الشاطىء، لكنهم أعلموهم بأن حكومتهم لا تسمح للأجانب بالإقامة في الجزيرة.

وأردف هؤلاء قائلين بأنه، بالرغم من ذلك، فنظراً لوجود بعض الملاحين من المرضى بينهم، فإنهم سيسمحون لهم جميعاً بالبقاء في الجزيرة حتى يتعافى المرضى منهم ويستعيدون صحتهم.

وخلال أسابيع النقاهة تلك كان الجوالون يكشفون يوماً بعد آخر عن سر الأطلنطيد الجديدة وخفاياها. لقد قال لهم أحد السكان: «بأنه قد حكم الجزيرة هذه منذ ما يقارب الـ ١٩٠٠ سنة ملك نمّجد ذكراه ونحلها فوق ذكرى جميع من عرفنا من حكام آخرين. . . وهذا الملك يدعى سليمان، ونحن نبجله باعتباره المشرِّع لشعبنا. . . ولقد كان له قلب كريم رحيم. وكرس كامل وجوده ليشيع السعادة في أرجاء مملكته وفي قلوب شعبه». ومن بين منجزاته الرائعة، لا بل أن أفضل هذه المنجزات جميعاً هو إبداعه لمؤسسة النظام، أو لمجتمع دُعي ببيت سليمان، ونعتقد بأن هذه المؤسسة هي أنبل مؤسسة وجدت إطلاقاً على الأرض، وهي نور هذه المملكة ومنارها.

وهنا يتبع وصف لبيت سليمان، وهذا وصف جد معقد على الاقتباس والتلخيص، لكن فيه من البلاغة والبيان ما يكفي لإرغام ميكوللي الخصيم المناجز على الحكم عليه قائلاً: «بأنه لا توجد في الإنشاء الإنساني أية فقرة أشد امتيازاً بالحكمة العميقة الرصينة من هذه الفقرة».

ويقوم بيت سليمان هذا، في الأطلنطيد الجديدة، بالمهام التي يقوم بها مجلسا اللوردات والنواب في لندن. وهو مقر حكومة الجزيرة، ولكن هذا البيت لا يضم سياسيين، ولا منتخبين «وقحين» «متغطرسين». وكارليل كان سيصبغه بأنه لا يعرف المداهنة والملق الشعبيين، وهو مقفل الأبواب بوجه الأحزاب والمؤتمرات الحزبية، من تمهيدية وغيرها، والحملات الانتخابية والطبقات الحجرية من الشعارات، والمقالات الافتتاحية والخطب والأكاذيب والانتخابات. ويبدو أن فكرة ملء المناصب العامة، عن طريق المناهج الدرامية المألوفة، لم تعرف أبداً طريقها إلى أذهان سكان الأطلنطيد هؤلاء. لكن الطريق إلى أسمى المراتب العلمية مفتوحة أمام الجميع، ويحق لأولئك الذين قطعوا هذه الطريق أن يتربعوا في مراتب مجالس الدولة. إنها لحكومة الشعب من أجل الشعب وقد انتخبها أفضل أبناء الشعب، إنها حكومة من تقنيين ومهندسين وجيولوجيين وبيولوجيين وأطباء وكيميائيين واقتصاديين وعلماء اجتماع ونفس وفلاسفة. إنها حكومة معقدة تعقيداً كافياً، ولكن فلنفكر بحكومة بدون ساسة!

والحق أن هناك في الأطلنطيد لهيئة صغيرة من الحكومة التي نألفها، فانهماك هؤلاء في السيطرة على الطبيعة أشد من انهماكهم في حكم الإنسان.

وبهذا الصدد يقولون:

«إن غاية مؤسستنا هي المعرفة بعلل الأشياء وحركاتها الخفية، وهي ترمي أيضاً إلى توسيع حدود الإمبراطورية الإنسانية، لتدخل في دائرتها جميع الأشياء الممكنة».

هذه الجملة هي زبدة الكتاب، ومجمل ما هدف إليه بيكون في حياته الفكرية، فنحن نجد هنا الحكام منهمكين في أعمال غير محترمة، كدراسة النجوم، ومحاولة استغلال مساقط المياه من أجل الصناعة، وتطوير الغازات من أجل معالجة مختلف الأمراض، والقيام بتجارب على الحيوانات بغية توسيع دائرة المعرفة الجراحية، واستنبات أنواع جديدة من النبات واستنسال حيوانات جديدة بواسطة التهجين... الخ.. وبعض هؤلاء السكان يقول:

«إننا نقلد طيران الطيور، وقد بلغنا درجة معينة من الطيران في الهواء. ونحن نملك سفناً وقوارب نمخر بها تحت سطح الماء». ولهؤلاء أيضاً تجارة خارجية ولكنها من نوع غير عادي أو مألوف، فالجزيرة تنتج ما استهلكه وتستهلك ما تنتجه، ولا تشن الحروب بحثاً عن أسواق أجنبية، وأحدهم يقول:

«إننا نتجر لا سعياً وراء الذهب أو الفضة أو الجواهر ولا طلباً للحرير والتوابل،

ولا حباً بكسب أية سلطة أو مادة، بل نتجر فقط من أجل المخلوق الأول الذي برأه الله، وهو النور، كي يكون لنا نور نماء جميع أجزاء العالم ونموها». وتجار النور هؤلاء هم أعضاء من بيت سليمان حيث يرسل سكان الجزيرة بهم ما وراء البحار كل اثنتي عشرة سنة كي يعيشوا بين الشعوب الأجنبية في كل بقعة من بقاع الكرة الأرضية المتمدنة، وكي يتعلموا لغات هذه الشعوب ويدرسوا علومها وصناعاتها وآدابها، ولكي يعودوا بعد مضي الأعوام الإثني عشرة إلى جزيرتهم ليقدموا لزعماء بيت سليمان تقاريرهم عما اكتشفوه ووجدوه وعرفوه، في حين تحل محلهم في البلاد الأجنبية مجموعة أخرى من الرواد والمكتشفين. . . ووفقاً لهذا المنهج يتوافد سريعاً أفضل ما في العالم على الاطلنطيد الجديدة.

وعلى ما في هذا الوصف من عجالة وإيجاز، غير أننا نرى مخططاً لكل طوبى فيلسوف. نرى أحكم الرجال يقودون بسلام وثراء معتدل شعباً. إنه والحق حلم كل مفكر باستبدال السياسي بالعالم، ولكن لماذا يبقى حلماً فقط، وبعد تجاسيد عديدة كتلك؟ هل سبب ذلك يعود فقط لكون المفكر يستغرقه الحلم شديد استغراق، فلا يتيح له الخروج إلى حلبة أمور الدنيا وشؤونها ليجسد مفهومه حقيقة وواقعاً؟ وهل مرد ذاك الأمر هو الطموح الصلب المقاس لنفس مكتنزة إثرة مستأثرة كُتب لها أن تتغلب أبداً على مطامح الفلاسفة والقديسين الوديعة والصادرة عن ضمير حي؟ أو هل سبب ذلك ناجم عن كون العلم لم يبلغ بعد مرحلة النضوج ومرتبة القوة الواعية؟ وهل فقط في عصرنا هذا قد أخذ الفيزيائيون والكيميائيون والتقنيون يشاهدون أن الدور الصاعد للعلم في الصناعة والحرب يعطيهم مركزاً محورياً في الستراتيجية الاجتماعية ويشير إلى الزمن حينما ستقنع قوتهم المنظمة العالم باستدعائهم لتسليمهم مقاليد الزعامة وأعنة القيادة والتوجيه؟ لربما أن العلم لم يستحصل بعد على الجدارة بسيادته للعالم، ولربما أنه سيكتسب هذه الجدارة، خلال فترة قصيرة قادمة.

نقد

والآن كيف ينبغي لنا أن نُقيِّم فلسفة بيكون هذه؟

هل هناك من شيء جديد فيها؟ إن ميكوللي يعتقد بأن الاستقراء الذي وصفه بيكون هو أمر جد قديم، وليست هناك من حاجة تستدعينا لإثارة أية ضجة حوله، وأقل من هذا لإقامة أي نصب تذكاري له. «فالاستقراء قد مارسه كل كائن بشري، ومارسه منذ الصباح حتى المساء، ومنذ بداية العالم. فالمرء الذي استقرأ أن فطائر اللحم

المفروم لا توافق صحته، وذلك لأنه مرض عندما تناول منها وجبة، ولم يعان أي مرض عندما لم يأكلها، وإن مرضه كان يتزايد عندما كان يأكل المزيد منها، ويخف عندما كان يلتهم القليل من تلك الفطائر، مثل هذا المرء قد استخدم، بصورة لا واعية، لكن بشكل كاف، جميع لوائح الأرغانون الجديد. ولكن «جون سميث»[1] بالكاد يستخدم لائحة بيكون، «لائحة الأكثر أو الأقل» وهو من الجائز جداً سيستمر في التهام فطائر اللحم المفروم بالرغم من التلبكات المزعجة الراجفة التي قد تنتاب معدته وإمعاءه، بسبب التهامه لتلك الفطائر. وحتى لو كان جون سميث على تلك الدرجة من الحكمة التي وصفها ميكوللي، فإن هذا الأمر لن ينتقص من قدر بيكون، ولن ينكر عليه فضله، وذلك لأن ما الذي يقوم به المنطق سوى صياغة خبرة الحكيم ومناهجه؟ وما الذي يفعله النظام سوى أن يحاول عن طريق القواعد تحويل فن القلة من الناس إلى علم يكون بمتناول جميع الناس؟

ولكن هل الصياغة هي بدعة خاصة ببيكون؟ أليس المنهاج السقراطي منهاجاً استقرائياً؟ وأليست بيولوجيا أرسطو استقرائية أيضاً؟ وألم يمارس روجر بيكون ويبشر أيضاً بالمنهاج الاستقرائي الذي فقط بشر به فرنسيس بيكون؟ ألم يضع جاليليو، بصورة أفضل، المسلك أو الإجراء الذي استخدمه العلم فعلاً وواقعاً؟ إنه لصحيح فيما يتعلق بروجر بيكون، وأقل صحة بالنسبة لجاليليو، وأقل أقل صحة فيما يتعلق بأرسطو، والأقل صحة بالنسبة لسقراط. فجاليليو قد خطط بإيجاز الهدف أكثر من قيامه بوضع منهاج للعلم، واضعاً نصب أعين اتباع العلم هدف الصياغة الرياضية والكمية لكل خبرة والعلاقات أو الصلات! أما أرسطو فلقد مارس الاستقراء عندما لم يجد أمامه أي شيء آخر ليقوم به، وحيث لم تكن المادة مطواعاً لميله إلى الاستدلال القياسي على نتائج مميزة ومن إضمارات عامة، بصورة رائعة وفخيمة، كما وإن ممارسة سقراط للاستقراء. لجميع المعلومات لم تكن مقدار ممارسته للتحليل، لتعريف الكلمات والفِكَر وتمييزها.

وبيكون لا يزعم أبداً بأصالته الإبتالية[2]، فهو كشكسبير يتناول الأشياء بيد سيد، وبالعذر ذاته، يزخرف ويزين كل ما تلمسه يداه. فلكل إنسان منابعه، كما لكل نظام عضوي طعامه، أما ما يكون ملكه، فهو الأسلوب، الذي وفقاً له، يهضم ما يأخذه

---

(١) يعني به ديوارنت هنا «أحد الناس».

(٢) الإبتال: التوالد العذري.

ويحوله إلى دم ولحم. فبيكون هو كما يقول «رولي» عنه إذ يقول: «بأنه لا يحتقر مشاهدات أي إنسان، بل إنه مستعد لإضاءة مشعله من شمعة كل إنسان». ولكن بيكون يعترف بهذه الديون، وهو يشير إلى «منهاج هيبوقريطس النافع»، وعلى هذا الشكل يرسل بنا مباشرة إلى المنبع الحقيقي للمنطق الاستقرائي بين الأغارقة، «كما وأن أفلاطون (حيث نكتب نحن، بصواب أقل، سقراط) يضرب لنا مثلاً حسناً على البحث بواسطة الاستقراء والنظر إلى الشذرات أو المفردات، مع أن أسلوبه في الإستقراء يهيم تائهاً إلى درجة تجعله معدوماً من القوة، وعقيماً من أية ثمرة». وبيكون كان سيترفع عن جعل ما عليه من ديون لمن سبقوه موضع نقاش أو جدل، كما ينبغي علينا نحن أيضاً أن نترفع عن المبالغة في تقدير ديونه تلك.

ولكننا نسأل ثانية هل المنهاج البيكوني صحيح وسليم؟ وهل هو أخصب منهاج استخدمه الناس في العلم الحديث؟

على هذا نجيب: كلا فالعلم لم يستخدم تجميع المعلومات (معلومات التاريخ الطبيعي، واستخدامها بواسطة لوائح الأرغانون الجديدة المعقدة)، بل استخدم وجنى أفضل النتائج، إنه المنهاج الأبسط من منهاج بيكون، وأعني بهذا المنهاج الفرضية والاستدلال القياسي والتجربة.

وهكذا فإن داروين عندما قرأ مبحث ملثوس في السكان، أدرك فكرة تطبيق فرضية ملثوس القائلة بأن السكان يتزايدون بصورة أسرع من تزايد وسائل العيش وأسبابه، أقول أدرك فكرة تطبيق هذه الفرضية على جميع الأنظمة العضوية، وقد استدل قياسياً من هذه الفرضية على الاستنتاج المحتمل والقائل بأن ضغط السكان على موارد الطعام ينتهي إلى الصراع على الوجود، حيث يخرج الأصلح منتصراً من هذا النضال، وحيث يتم في كل جيل تبدل كل نوع ليتهايأ تهايؤاً أوثق وبيئته، وأخيراً، (بعد أن حدد داروين بواسطة الفرضية والاستدلال القياسي قضيته وميدان مشاهدته) تحول إلى «وجه الطبيعة غير المتغضن» وقام طيلة عشرين سنة، ببحث استقرائي صبور في الوقائع. كما وأن أينشتاين بدوره قد أدرك أو اقتبس من نيوتن الفرضية القائلة بأن الضوء يسير بخطوط منحنية وليست مستقيمة، وقد استدل من هذه الفرضية على الاستنتاج المقرر أن نجماً يبدو، (استناداً إلى نظرية الخط المستقيم)، في مكان معين من السماوات، هو في الواقع منحرف قليلاً إلى الجانب الواحد من ذاك المكان، وهنا ترك أينشتاين للتجربة والمشاهدة أن تمتحن هذا الاستنتاج. ومن الواضح عمل أو فعل

الفرضية والخيال، لهو فعل أضخم مما افترض بيكون، كما وأن مسلك العلم هو أشد استقامة وأوسع إحاطة مما افترضه منهاج بيكون.

وقد تنبأ بيكون بالذات بهرم منهاجه وشيخوخته، وبأن ممارسة العلم الواقعية ستكشف عن أساليب أفضل للبحث من الأساليب التي يمكن إبداعها خلال ما توفره السياسة من فترات لهو أو استراحة، «فهذه الأمور تحتاج إلى بضعة أجيال لإنضاجها».

وحتى عاشق الروح البيكونية مرغم على التسليم بأن القاضي العظيم، حينما كان يضع قانوناً للعلم، لم يستطع السير جنباً إلى جنب والعلم في عصره. فهو قد رفض نظرية كوبرنيكوس وتجاهل كبلر وتيتشو براهه، وقد خبس قيمة جلبرت وبدا كأنه لا يدري «بهارفي». والحق إنه كان يحب الحديث أكثر من البحث، أو لربما لم يتوفر له الوقت للقيام بالأبحاث الشاقة المضنية. أما الأعمال التي قام بها في الفلسفة والعلم فلقد تركها شذرات وخلفها في حال من فوضى حين وفاته، فهي مليئة بالإعادات والتكرار والمتناقضات والمطامح والمداخل. فالفن مديد مديد والزمان يمر مسرعاً. هذه هي مأساة كل نفس عظيمة.

أما أن نخص إنساناً منهوكاً بالعمل كبيكون، وحيث ينبغي لنا أن نحشد إعادته لبناء الفلسفة ونزحمها داخل فجوات حياة سياسية مثقلة مضناة، أن نحفّه بمنجزات شكسبير العديدة والمعقدة، فهذا بمثابة هدر لوقت الطلاب في مناظرات تدور بين النظريين الكسالى في الردهات والقاعات، فشكسبير يفتقر تماماً إلى ما يميز بيكون. إنه يفتقر إلى سعة العلم والفلسفة.

فلشكسبير معرفة سطحية بالكثير من العلوم، لكنه لا يتقن أياً منها، وهو في جميعها يتحدث ببلاغة هاو. وهو يسلم بالتنجيم، «تلك الدولة العظيمة... حيث تؤثر، سراً، النجوم في الشرح والتأويل» وهو أبداً ودوماً يقترف أخطاءً لم يكن بمستطاع بيكون أن يتردى إمكاناً فيها، وهكتور شكسبير يستشهد بأرسطو، وكوريولانوس يلمح إلى كاتو، وهو يفترض بأن اللوبركالايا هي تلة، ويفهم قيصر تقريباً بعمق ما يفهمه هـ. ج. ولز. وتلميحاته إلى حياته المبكرة ومتاعبه الزوجية لا تعد ولا تحصى، ويتمرغ في حمأة الابتذال والخشونة والبذاءة، فالتوريات طبيعية بما فيه الكفاية لدى العربيد اللطيف، الذي لم يكن بمقدوره الخلاص تماماً من جبلة مشاغب ستافورد وابن الجزار، لكن بالكاد نجد أياً مما ذكرت لدى الفيلسوف البارد الهادىء.

إن كارلايل ينعت شكسبير بأنه أعظم جميع الأذهان، لكنه كان بالأحرى أعظم مخيلة بين المخيلات، وأثقب العيون بصراً. وهو عالم نفس لا تفوته شاردة أو واردة، لكنه ليس بفيلسوف، فهو لا يملك تركيباً من فكر يوحده غرض بالنسبة لحياته الخاصة وحياة الجنس البشري. وهو غارق في الحب وفي قضاياه، ومن خلال عبارات مونتين، يفكر بالفلسفة فقط عندما يكون حزين القلب منكسره. وخلافاً لذلك، يتقبل العالم بسرور كاف. وشكسبير لا تحرقه نيران رؤيا تجديدية، كتلك التي أضفت على أفلاطون أو نيتشه أو بيكون، هالات من نبالة ونبل.

إن عظمة بيكون وضعفه يكمنان تماماً في انفعاله بالوحدة، أو التوحيد، وفي رغبته في أن يضفي جناحي عبقريته المنسقة على مئة من العلوم. «فلقد كان يطمح إلى أن يكون، كأفلاطون، إنساناً ذا عبقرية رفيعة سامية تلقي بنظراتها على كل شيء من على صخرة شاهقة شماء»، لكنه انهار تحت ثقل المهام التي أخذها على عاتقه، ولقد فشل، بسبب تعهده بالقيام بذاك المقدار الكبير من الأعمال، وهذا فشل نتسامح به، ولم يكن بمقدوره دخول أرض العلم الموعودة، لكن كان بمستطاعه على الأقل، كما نقش على نصب «كولي» التذكاري له، أن يقف على حدود أرض الميعاد تلك، وأن يشير، من بعيد، إلى مناظرها الجميلة.

لم يكن إنجاز بيكون أقل عظمة بسبب أنه كان إنجازاً غير مباشر. ومع أن الناس قليلاً ما يقرأون الآن مؤلفاته الفلسفية، لكن تلك المؤلفات قد حركت الأذهان التي حركت العالم. فبيكون جعل من نفسه الصوت البليغ الجهير لتفاؤل عصر النهضة وعزمه. ولم يسبق أبداً لأي إنسان أن كان مُنعشاً للأذهان والمفكرين بمقدار ما كان بيكون. وأنه لصحيح كون الملك جيمس قد رفض اقتراحه بمساعدة العلم ومعاضدة العلماء وقال عن الأرغانون الجديد بأنه «كسلام الله الذي يتجاوز كل إدراك وفهم»، ولكن أولئك الناس الأفضل من ذاك، والذين أسسوا تلك الجمعية الملكية، التي قدر لها أن تمسي أعظم رابطة للعلماء في العالم، قد اتخذوا من بيكون قدوة لهم، ودعوه بمصدر وحيهم والهامهم. وقد أملوا بأن منظمة البحث الإنكليزي هذه ستؤدي إلى تلك الرابطة التي تضم علماء أوروبا، والتي علمهم كتاب بيكون «تقديم التعلم» الرغبة فيها. وعندما قامت الأذهان العظمى في عصر التنوير الفرنسي، بوضع تلك الرائعة من روائع الفكر، وأعني بهذه، «الأنسكلوبيديا» فإنهم قد أهدوها لفرنسيس بيكون.

ولقد قال ديدرو:

إننا إذا كنا قد قمنا بهذا العمل بنجاح، فإن الفضل الأكبر يعود في ذلك، إلى

المستشار بيكون، الذي قذف إلينا بمخطط لقاموس شامل للفنون والعلوم، وفي وقت لم يكن هناك من وجود لعلم أو فن. فهذا العبقرية الخارقة، عندما لم يكن بالإمكان كتابة تاريخ لما كان معروفاً، قد وضع تاريخاً لما من الضروري أن نتعلمه. ولقد وصف والمبرت بيكون «بأنه أعظم الفلاسفة معرفة وأجزلهم بلاغة». ولقد قام المجمع العلمي بطبع جميع مؤلفات بيكون على نفقة الدولة، كما وأن فطرة الفكر الإنجليزي وحياته قد اقتفتا خطى فلسفة بيكون، فنزعته إلى إدراك العالم وفقاً لحدود ديمقريطيس الميكانيكية، قد وفرت لسكرتيره «هوبس» نقطة الانطلاق إلى مذهب مادي سداةً ولحمة، كما وأن منهاجه الاستقرائي قد أعطى «لوك» فكرة علم النفس التجريبي الخاضع للمشاهدة، والمتحرر من اللاهوت والمتافيزيقا، وتأكيده على «السلع» و «الثمار» وجد صيغته في تعريف بنتام لما هو «نافع» و «صالح».

وفي كل مكان تغلبت روح السيطرة على روح الاستسلام والإذعان تشعر بنفوذ بيكون وأثره.

فهو صوت جميع أولئك الأوروبيين الذين حولوا قارة من غابة إلى أرض تذخر بكنوز الفن والعلم، وجعلوا من جزيرتهم الصغيرة مركزاً للعالم. لقد قال بيكون: «ليس البشر حيوانات منتصبة القامات، بل إنهم آلهة خالدة».

«ولقد أعطانا الخالق نفوساً معادلة لكل العالم ومساوية له، لكنها مع ذلك لا تشبع بعالم». إن كل شيء ممكن بالنسبة للإنسان. والزمان لا يزال فتى غض الإهاب، فلتعطنا بضعة قرون قليلة وعندئذٍ سنسيطر على جميع الأشياء ونعيد صنعها. ولربما سنتعلم أفضل الدروس وأنبلها، الدروس بأن الإنسان يجب ألا يحارب الإنسان، بل عليه أن يشن الحرب فقط على العقبات التي تزرعها الطبيعة في طريق الإنسان إلى النصر. ويكتب بيكون في إحدى أروع فقراته قائلاً:

«لن يكون من الخطأ أن نميز ثلاثة أنواع من الطموح في الجنس البشري، كما لو أنها كانت ثلاث درجات. فالنوع الأول من هذه هو الرغبة في أن ينشر الناس سلطانهم داخل وطنهم، وهذا النوع خسيس ومنحط، أما الثاني فهو نشر سلطان وطنهم وسيادته على البشر، ولا شك أن لهذا النوع من الرفعة أكثر مما لذاك ولكن ليس دونه طمعاً وشهوة. ولكن إذا ناضل أحد الناس لترسيخ وتوسيع سلطان الجنس البشري بالذات وسيادته على الكون، فعندئذٍ يكون طموحه لا ريب، أمراً نافعاً وأنبل من ذينك النوعين». لقد كان مصير بيكون وقسمته، أن تمزقه هذه الأنواع الثلاثة المناجزة من الطموح إرباً إرباً، والتي كانت تصطرع داخله بغية السيطرة على نفسه.

الخاتمـة

«إن الناس في المناصب الكبرى يكونون خدماً من وجوه ثلاثة: خدماً للملك أو الدولة، وخدماً للشهرة، وخدماً للأعمال. . . . وهكذا بما أنهم ليسوا أحراراً بأشخاصهم ولا بأفعالهم ولا بأوقاتهم. . . لذلك فإن الارتفاع إلى المنصب لهو أمر شاق وعسير، وبالألام يبلغون من الآلام ما هو أقسى وأشد، وأنها لخسة أن يبلغ الناس عن طريق الدناءات الرفعة والسمو. إن التوقف شديد المزالق، والعودة تكون إما سقوطاً أو كسوفاً». يا له من موجز عميق الفكر لأنشودة الختام هذه التي وضعها بيكون!

يقول غوتيه: «إن عيوب المرء مأخوذة من عصره، أما فضائله وعظمته فهي ملك خاص به». وهذا القول يبدو أن فيه بعض إجحاف بروح عصر، لكنه عادل بصورة استثنائية بالنسبة لحالة بيكون، «فأبوت» بعد دراسة شاقة وأليمة للأخلاق السائدة في بلاط أليزابت، يقرر أن جميع الشخصيات البارزة من رجال ونساء، كانوا تلامذة لمكيافيللي. ولقد وصف روجير آشام الفضائل الرئيسية، في الاستكلاب الأخلاقي، والمطلوبة في بلاط الملكة قائلاً:

«فلتخدع ولتكذب ولتداهن ولتكن وقحاً
هذه وسائلك الأربع لاكتساب تقدير البلاط
وإذا لم تكن مستعبداً لأي منها فلتبتعد
أيها الدعامة الصالحة! سارع إلى منزلك
يا جون تشيز!»

لقد كانت إحدى العادات المألوفة في تلك الأيام المليئة بالحركة والنشاط، أن يتلقى القضاة «الهدايا» من الأشخاص الذين يتقاضون أمام محاكمهم. وبيكون لم يكن فوق مستوى روح العصر في هذا الأمر، كما وأن ميله لإبقاء مصروفه متقدماً على مدخوله بسنوات عديدة، قد حال بينه وبين التمتع بترف الضمير الحي. وهذا الأمر ما كان ليخلطه أي من الناس، لولا أن بيكون لم يكن قد استعدى بعض الناس عليه، بمسلكه في قضية أسكس، وباستعداده لمسايفة الأعداء بحديثه وخطابه. ولقد حذره أحد أصدقائه قائلاً:

«إنه لأمر معروف بالنسبة لكل امرىء في البلاط، بأنه لما كان لسانك جارحاً

للبعض، فكذلك أيضاً ستكون ألسنتهم بالنسبة لك»، لكنه لم يأبه لهذه التحاذير والإنذارات، فلقد بدا أنه يتمتع برضا الملك وعطفه، فهو قد أصبح في عام ١٦١٨ بارون فيرولام أوف فيرولالم، وغدا عام ١٦٢١ الفيزكونت أوف سانت ألبانس، وكان لمدة ثلاثة أعوام مستشاراً.

وفجأة هبت العاصفة ووجهت إليه الضربة. إذ اتهمه أحد المتقاضين بأنه حصل على رشوة من المال من أجل تبليغ دعوى، وهذا لم يكن بالأمر غير العادي أو المألوف، لكن بيكون سرعان ما أدرك أن أعداءه إذا رغبوا في ملاحقة اتهامه فعندئذ سيسقطونه قسراً، فانسحب إلى منزله وانتظر تطورات الأحداث. وعندما علم بأن جميع أعدائه يصخبون مطالبين بعزله، أرسل «باعترافه وخضوعه» إلى الملك. فأذعن جيمس لضغط البرلمان المنتصر حالياً، هذا البرلمان الذي هاجمه بيكون ذاك الهجوم العنيد، دفاعاً عن الملك، واستجاب لطلب أعداء فيلسوفنا وأرسل به إلى البرج (السجن). لكن الملك أطلق سراح بيكون بعد يومين من سجنه، وعفا عن الجزاء النقدي الباهظ الذي فرض عليه. لكن كبرياءه لم تتحطم تماماً، إذ قال:

«لقد كنت أعدل قاض عرفته إنكلترا خلال السنوات الخمسين المنصرمة، لكن حكم البرلمان (علي) كان أعدل حكم نطق به طيلة المئتين من الأعوام الماضية».

عاش بيكون الخمسة أعوام الباقية له من العمر، نسياً منسياً في منزله، تطحنه بأساء شاذة من الفقر، وتعزيه ملاحقته النشيطة للفلسفة. ففي خلال هذه السنوات الخمس كتب أعظم مؤلف له باللغة اللاتينية (De augmentis Scientiarum)، ونشر طبعة موسعة من كتابه «المقالات» وشذرة تدعى (Sylva Sylvarum) وتاريخ هنري السابع. ولقد تفجع لأنه لم يتخل في وقت مبكر عن السياسة وينصرف إلى الآداب والعلم. وقد بقي حتى آخر لحظة من حياته منهمكاً في العمل، وتوفي، كما يجوز لنا القول، في ميدان المعرفة. ولقد عبر في «مقالة عن الموت» عن أمنيته بأن يموت وهو يناضل نضالاً جدياً، حيث يكون المرء في مثل هذ الحال، كالجريح في فورة الدم، إذ نادراً ما يشعر بالألم. وكقيصر استجيبت أمنيته.

ففي شهر آذار من عام ١٦٢٦ بينما كان عائداً على صهوة جواده من لندن إلى هايجيت، كان يفكر متسائلاً عن طول الفترة الزمنية التي يمكن حفظ اللحم خلالها من الفساد والانحلال بواسطة تغطيته بالثلج، وهنا عزم على القيام فوراً بتجربة على هذا الموضوع، فتوقف عند نوح واشترى دجاجة وذبحها ثم حشاها ثلجاً. وبينما كان يقوم بهذا العمل اعترته قشعريرة من بردا وانتابه وهن، وعندما وجد أن مرضه لأشد من أن

يسمح له بالعودة راكباً إلى البلدة، طلب أن يسيروا به إلى منزل قريب يملكه اللورد أرندول، حيث أوى إلى الفراش. وهنا لم يكن بيكون قد تخلى عن الحياة بعد، فلقد كتب فرحاً مغتبطاً «أن التجربة قد نجحت بصورة رائعة تماماً»، لكنها كانت آخر تجاربه. فالحمى التشنجية التي ألهبت حياته المتعددة الجوانب والوجوه، قد استهلكته تماماً، فلقد أمسى الآن رماداً كابياً، وأمسى أضعف من أن يقاوم المرض الذي زحف رويداً رويداً إلى قلبه. فتوفي في التاسع من نيسان عام ١٦٢٦ وهو في الخامسة والستين من العمر.

ولقد كتب في وصيته هذه الكلمات التياهة فخراً والمميزة له:

«إنني أوصي بنفسي لله، وبجسدي أن يدفن غمرة وخمولاً، وباسمي للأجيال القادمة من الشعوب الأجنبية».

ولقد قبلت به الأجيال والشعوب.

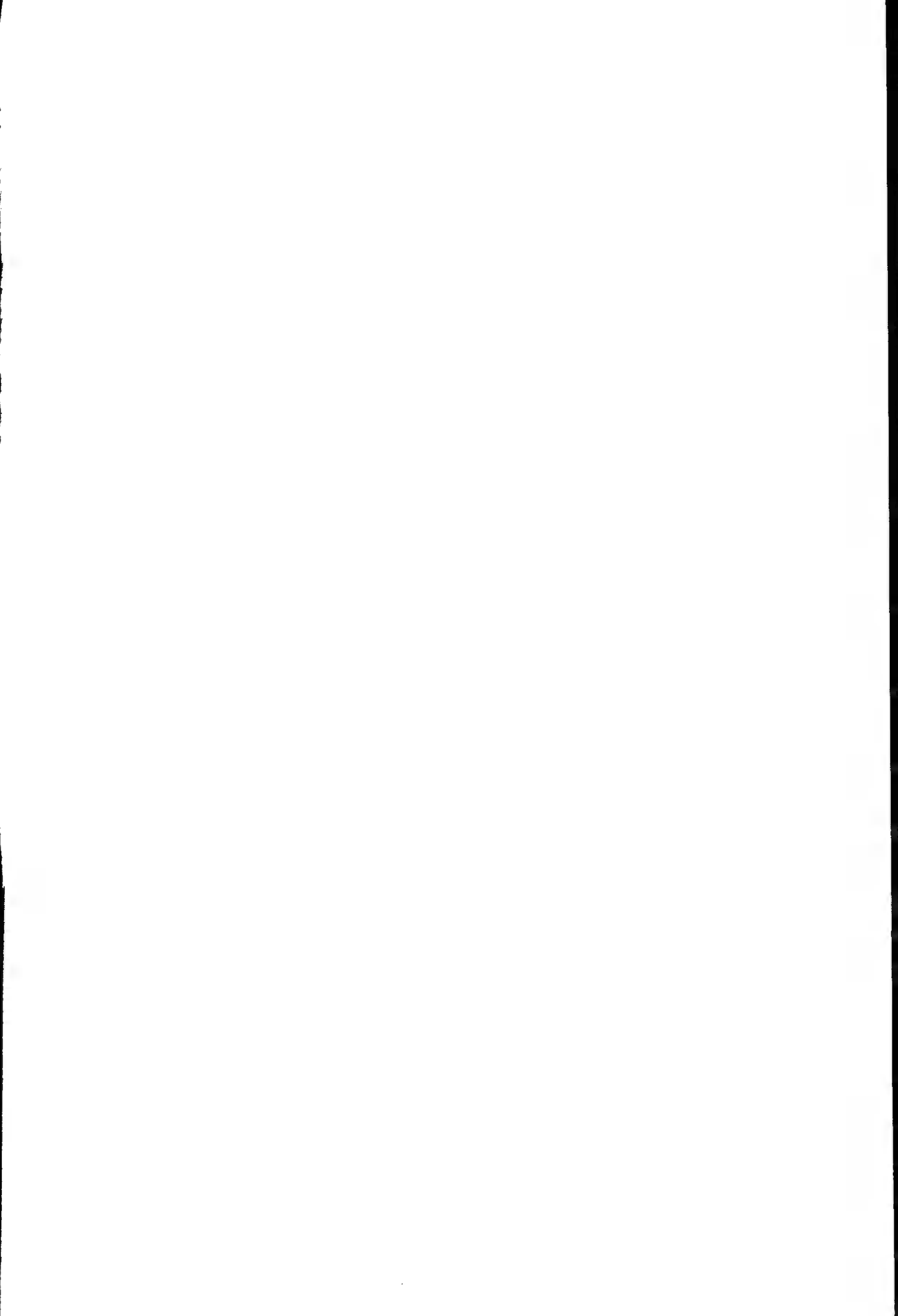
الفصل الرابع

سبينوزا

□ سبينوزا □ المبحث في الدين والدولة□ تحسين الفكر

□ الأخلاق الوضعية □ المبحث السياسي

□ تأثير سبينوزا



سبينوزا(*)

١ ـ مدخل

وُلد سبينوزا عام ١٦٣٢. وعندما شب وترعرع كان يمضي معظم أوقاته في الكنيس وحوله، بالرغم من أن والده كان تاجراً ناجحاً، وكانت بيئة الفيلسوف وتربيته تتعارض وميله هذا. ولقد كان عالماً بارزاً متألقاً ومحطاً لأنظار اليهود من أبناء قومه، إذ أملوا به واسع الآمال عراضها. وهكذا انطلق يرسف من منابع الدين ومن تاريخ قومه.

ولكن سرعان ما تجاوز العهد القديم من الكتاب المقدس إلى دراسة تفاسير التلمود الحاذقة الماهرة اغتصاباً وإكراهاً، ومن ثم انتقل من دراسة هذه التفاسير إلى دراسة مؤلفات ليفي بن غورسون وبن عزرا وهاسداي كرسكاس، وامتد نهمه الشواشي الخلاطي حتى إلى الفلسفة الصوفية لابن غبريل وإلى المعضلات الكابالية لموسى القرطبي.

ولقد أثر فيه وأذهله تعريف موسى هذا لله والكون، وتابع فكرة ابن غورسون الذي بشر ووعظ بسرمدية العالم ولانهائيته، كما وتأثر بهاسداي كرسكاس، الذي اعتقد بأن الكون المادي هو جسد الله، وبمناقشة بن ميمون المستحسنة نصف استحسان لنظرية ابن رشد، والقائلة بأن الخلود، هو غير شخصي. ولكنه وجد في «**مرشد الحائر**»، من الحيرة أكثر مما وجد من الإرشاد. وذلك لأن الرابي العظيم قد طرح من الأسئلة أكثر مما قدم من الأجوبة. وهكذا وجد سبينوزا المتناقضات واللامحتملات في العهد القديم تؤرق ذهنه بعد أن طوى النسيان حلول ابن ميمون بطويل زمن. إن أمهر المدافعين عن الإيمان يكونون عادة ألد ما للإيمان من أعداء، وذلك لأن مهارتهم تولد الشك وتستثير الذهن وتنعشه. وإذا كانت هذه حال كتابات ابن ميمون وسبينوزا فإن

(*) لم نشأ ترجمة المقطع الأول من هذا الفصل عن سبينوزا، اعتقاداً منا بأن المؤلف المحترم قد راعى في بحثه في القضية اليهودية العوامل الذاتية أكثر من مراعاته للعوامل الموضوعية، وذلك فيما يتعلق باليهود كشعب وسبينوزا كفيلسوف.

حال تفاسير ابن عزرا وفيلسوفنا كانت أشد بكثير من تلك، حيث أن ابن عزرا وقد عبر في تفاسيره عن قضايا الإيمان القديم ومسائله تعبيراً أصرح وأوضح، وقد تركها أحياناً بوصفها مسائل تستعصي على الإجابة والجواب. وكلما كان سبينوزا يزداد قراءة وإمعاناً، كانت يقينياته البسيطة تتسارع في الاستحالة والذوبان إلى عجب وشك.

وقد استثير فضوله ليتقصى عما كتبه مفكرو العالم المسيحي عن قضايا الله والمصير البشري العظيمة العظمى، فانطلق إلى دراسة اللغة اللاتينية على يدي عالم هولندي يُدعى فأن دن أندي، ومن ثم انتقل إلى ميدان من الخبرة والمعرفة أوسع وأرحب. فمعلمه الجديد هذا كان بالذات هرطيقاً بعض الشيء، وكان نقاداً للمذاهب والحكومات ورجلاً مغامراً خرج من دائرة مكتبته ليشترك في مؤآمرة ضد ملك فرنسا، وليزين برأسه المقصلة عام ١٦٧٤. وكان لفان دن أندي ابنة جميلة أمست منافسة ناجحة للغة اللاتينية في حب سبينوزا لها، فحتى الطالبة الجامعية العصرية يمكن إغراؤها بدراسة اللغة اللاتينية بوسائل إغواء كتلك. ولكن الفتاة الشابة لم يكن لها من هوى الفكر ما يعميها عن فرصتها الرئيسية، وهكذا عندما تقدم منها خاطب آخر، فقدت اهتمامها بسبينوزا. ولا شك أن بطلنا أمسى في تلك اللحظة فيلسوفاً.

وعلى كل حال تغلب سبينوزا على اللغة اللاتينية، ودخل من خلالها على ميراث الفكر الأوروبي في القرون الوسطى. ويبدو أنه قد درس سقراط وأفلاطون وأرسطو، ولكنه فضل عليهم الذري العظيم ديمقريطس، وأبيقور وليكريتيوس، كما وأن الرواقيين قد طبعوا ذهنه بطابع لا ينمحى أو يبيد. وقرأ أيضاً مؤلفات الفلاسفة الكلاميين، ولم يقتبس منهم فقط مصطلحاتهم اللغوية، بل أيضاً منهاجهم الهندسي للشرح والتفسير بواسطة البدهية والتعريف والقضية والبرهان والحاشية والتذييل.

ودرس أيضاً برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) ذاك الثائر المتمرد الرائع «الذي تعجز جميع ثلوج جبال القوقاز عن إخماد جذوات نيرانه»، والذي كان يتنقل من بلد إلى بلد ومن مذهب إلى مذهب، «ويخرج دائماً من الباب ذاته الذي دخل منه» باحثاً وعاجباً، والذي حكمت عليه أخيراً محكمة التفتيش بأن «يقتل بأرحم طريقة ممكنة وبدون أن تراق نقطة واحدة من دمه» أي أن يحرق حياً. أية ثروة من فِكَر وآراء كان يذخر بها هذا الإيطالي الرومانتيكي! لقد كان ذهن برونو يختزن، باديء ذي بدء، الفكرة الرائعة، فكرة الوحدة: فكل حقيقة واقعية هي مفردة في الجوهر، مفردة في العلة مفردة في الأصل، كما وان الله وهذه الحقيقة الواقعية هما مفرد أحد، كما كان الذهن والمادة بالنسبة لبرونو مفرداً أحداً. زد على ذلك أنه كان يرى أن كل دقيقة (ذرة) من الحقيقة

الواقعية تتألف، بصورة لا تنفصل لها عروة، مما هو جسدي ومما هو نفساني.

لذلك فإن موضوع الفلسفة أو هدفها هو إدراك الوحدة في التباين، إدراك الذهن في المادة، والمادة في الذهن، وأن تجد تركيباً حيث يلتقي المتقابلان (المتضادان) والمتناقضان وينغمران، وأن ترتفع إلى أرقى معرفة بالوحدة الكونية، هذه المعرفة التي تعادل حب الله وتساويه. ولقد أمست كل فكرة من هذه الفكر جزءاً من بناء فكر سبينوزا المتماسك.

وأخيراً كان ديكارت أشد الفلاسفة فيه أثراً، فهو والد التقليد الذاتي والمثالي في الفلسفة الحديثة، (كما كان بيكون أب التقليد الموضوعي والوافعي فيها)، فلقد كان المفهوم الرئيسي لدى ديكارت، بالنسبة لأتباعه من الفرنسيين وأعدائه من الإنكليز، يقول بأولوية الوعي، وخاصة قضيته الواضحة ظاهرياً والقائلة بأن العقل يعرف ذاته بصورة أشد فورية ومباشرة من قدرته أبداً على معرفة أي شيء آخر غيرها، وأنه يعرف «العالم الخارجي» فقط من خلال طابع العالم على الذهن في الإحساس والإدراك الحسي. وإنه، نتيجة لذلك، يجب على كل الفلسفة (علما بأن عليها أن تشك في كل شيء آخر)، أن تبدأ بالذهن الفردي وبالذات، وأن تقيم حجتها من كلمات ثلاثة: «إنني أفكر لذلك أنا موجود» (Cogito, ergo Sum). ولربما كان هناك شيء ما من فردية عصر النهضة في نقطة الانطلاق هذه، وبالتأكيد كان يوجد فيها ما يملأ قبعة ساحر من النتائج من أجل التأمل فيما بعد. فالآن قد بدأت تلك المباراة العظيمة في نظرية المعرفة، هذه المباراة التي شبت في لابنتز ولوك وبيركلي وهيوم وكنت وأمست حرب الثلاثماية سنة، التي سرعان ما انعشت الفلسفة الحديثة ثم دمرتها وجعلتها قاحلة ماحلة.

لكن هذا الجانب من فكر ديكارت لم يجد له هوى في قلب سبينوزا، فهو لم يكن يريد لنفسه أن تشرد وتضيع في متاهات نظرية المعرفة. فالذي اجتذبه إلى ديكارت كانت نظريته القائلة «بالجوهر» المتجانس الذي يكمن تحت جميع صور المادة، وبالجوهر المتجانس الآخر الكامن تحت جميع صور العقل. فتقسيم الحقيقة الواقعية هذا إلى جوهرين غائيين (نهائيين)، كان بمثابة تحدٍ لعاطفة سبينوزا وحميته الموحدة، وكان فعلها كفعل المني المخصب في استجماعات فكره. كما وأن ما اجتذبه في ديكارت أيضاً كانت رغبة ديكارت في تفسير العالم بأكمله، ما عدا الله والنفس، بواسطة القوانين الرياضية والميكانيكية، وهذه فكرة تعود حتى إلى ليوناردو وجاليليو، ولربما تعكس أيضاً صورة تطور الآلة في الصناعة في المدن الإيطالية. فلقد قال

ديكارت «فلتكن الدفعة الأولية من الله» (وهذا القول يشابه شبهاً وثيقاً لما قاله أنكساغوراس قبل ألفين من الأعوام)، وعندئذٍ يكون بمقدورنا أن نفسر الباقي من جميع العمليات الفلكية والجيولوجية واللافكرية وتطوراتها، أقول نفسرها جميعاً من الجوهر المتجانس الموجود، بادىء ذي بدء، في صورة منحلة مفككة، (الفرضية السديمية لكنت لابلاس)، زد على ذلك أن كل حركة يأتيها أي حيوان، وحتى كل حركة يقوم بها الجسم البشري، هي حركة ميكانيكية، كالدورة الدموية والفعل المعاكس، مثلاً، وأن العالم بأكمله وكل جسم هو آلة، ولكن خارج العالم يوجد الله، وداخل الجسد توجد النفس الروحية.

هنا توقف ديكارت، لكن سبينوزا تجاوز عابراً هذه النقطة بلهفة وشوق.

٢ ـ الحرم

هذه كانت المقدمات الفكرية لشاب هادىء مظهراً لكنه قلق مشوش مخبراً، شاب (فلقد ولد عام ١٦٣٢) استدعي عام ١٦٥٦ ليمثل أمام شيوخ الكنيس بتهمة الهرطقة. ولقد سألوه عما إذا كان فعلاً قد قال لأصدقائه بأن من الجائز أن يكون لله جسد. هو عالم المادة، وأن الملائكة من الجائز أن تكون اهتلاسات وهذياناً، وأن النفس قد تكون حياة فقط، وأن العهد القديم لا يذكر أي شيء عن الخلود؟

إننا لا نعرف بما أجاب سبينوزا عن تلك الأسئلة، لكننا نعرف بأن شيوخ الكنيس قد عرضوا عليه دخلاً سنوياً يعادل خمسمائة دولار إذا قبل بالحفاظ على الولاء الظاهري، على الأقل، لكنيسه ولدينه، ونعرف بأنه قد رفض عرضهم، وبأنه قد حرم في ٢٧ تموز عام ١٦٥٦، وجرى حرمانه بكل ما للطقوس العبرانية من إجراءات معتمة كئيبة. «فخلال قراءة اللعنة سمع عويل بوق ضخم يزعق بين فترة وأخرى، والمصابيح التي شوهدت في بداية الحفل الديني تتوهج نوراً وضياء كانت تُطفأ مصباحاً بعد مصباح مجارية بذلك تدرج إجراءات الحفل، حتى أطفىء أخيراً آخر مصباح. وهذا مثال أنموذجي على إخماد الحياة الروحية لإنسان ألقي عليه بالحرم. وغمر المجمع ظلام دامس».

وقد قدم لنا فان فولتين صيغة الحرمان الذي ألقي على سبينوزا، وهي كما يلي:

«إن رؤساء مجمع الكنيس يعلنون على رؤوس الأشهاد، إنه بعد أن تأكدوا من آراء باروخ سبينوزا وأفعاله الشريرة، وبعد أن حاولوا معه جادين مختلف الأساليب، وباذلين له شتى الوعود كي يحولوه عن اتجاهاته الشريرة، ونظراً لعدم تمكنهم من دفعه

إلى أسلوب أفضل للتفكير، ونظراً لأن مجهوداتهم تلك قد جاءت بعكس ما يتوخون، إذ إنهم كانوا يزودون، يوماً بعد يوم، بالمزيد من البراهين على الهرطقات المرعبة التي يقول بها سبينوزا ويدين، وعلى الوقاحة التي يُعلن بها عن هذه الهرطقات وينشرها في الخارج، ونظراً لأن الكثيرين من الشهود العدول قد شهدوا، بحضور سبينوزا المذكور، لذلك فلقد أدين بجميع ما وجه إليه من اتهامات. ونظراً لأن رؤساء مجمع الكنيس قد راجعوا القضية برمتها ومحصوها تمحيصاً، لذلك قرروا، وبموافقة المستشارين على ذلك، حرمان سبينوزا المذكور وبتره من شعب إسرائيل، وإلقاء الحرم عليه، اعتباراً، من هذه الساعة الراهنة، مع لعنه اللعنة التالية:

إننا بحكم الملائكة، وبمنطوق حكم القديسين، نحرم ونمقت ونلعن وننبذ باروخ دي سبينوزا، وأن الطائفة المقدسة بأجمعها، وأمام الكتب المقدسة ذات ٦١٣ سنة أدبية، نوافق ونلفظ على سبينوزا اللعنة التي لعن بها أليشع الأطفال، ونلقي عليه بجميع اللعنات المدونة في سفر الشريعة. فليلعن نهاراً وليلعن ليلاً، وليلعن وهو نائم، وليلعن وهو صاح، وليلعن في خروجه وليلعن في دخوله. ولنضرع لله ألا يغفر له أبداً وألا يعترف به مطلقاً، وليلتهب غضب الله نيراناً تنصب على هذا الرجل، ولينزل به جميع اللعنات الواردة في سفر الشريعة، وليمح اسمه من تحت القبة الزرقاء، وليقم بينه والشر بين أسباط إسرائيل حاجزاً، وليثقله بجميع لعنات القبة الزرقاء المدونة في سفر الشريعة، وليجنبكم، أنتم أيها المطيعون للرب إلهكم مثل هذا اليوم.

وإننا لنحذر هنا الجميع من ألا يخاطبه أحد بكلمة تصدر لساناً، وألا يراسله أحد كتابة، وألا يؤدي أية خدمة له، وألا يسكن أحد وإياه تحت سقف واحد، وألا يقترب منه مسافة تقل عن أربعة أذرع، وألا يقرأ أي واحد أي شيء يمليه أو تخطه يده».

٣ ـ اعتزاله وموته

تلقى سبينوزا الحرمان بشجاعة هادئة صامتة وقال: «إنه لا يرغمني على أي شيء لم يكن ينبغي عليَّ فعله في أية حال».

لكن قوله هذا كان بمثابة الصفير في الظلام، فالطالب الشاب وجد، بالفعل، نفسه الآن تعاني عزلة مريرة لا ترحم، فليس هناك من شيء مرعب كالعزلة، والقليل من أشكالها قاس كقسوة عزل اليهودي عن أبناء قومه. فلقد سبق لسبينوزا أن كابد وعانى نتيجة لفقدانه لإيمانه، فإن يقوم المرء باستئصال محتويات فكره على هذه الصورة، لهو بمثابة عملية جراحية كبرى تخلف وراءها العديد من الجراح. فلو أن

سبينوزا دخل حظيرة أخرى ولو أنه اعتنق أية من الديانات الأخرى، حيث يكون الناس كالبقر محتشدين طلباً للدفء، لكان بإمكانه أن يجد في دور المهتدي البارز بعضاً من الحياة التي فقدها عندما نبذته عائلته وقومه نبذاً كلياً. لكنه لم ينضم إلى أية شيعة أو مذهب، وعاش حياته وحيداً متوحداً. فوالده، الذي كان يأمل بسطوع نجم ابنه في العلوم العبرانية، قد طرده، وأخته حاولت أن تحتال عليه لتستولي على قليل من ميراث يؤول إليه[١]، أما أصدقاؤه السابقون فتجنبوه. فلا عجب إذن إن وجدنا القليل من المرح لدى سبينوزا! ولا عجب إذا وجدناه أحياناً ينفجر ببعض مرارة عندما يفكر بالقائمين على تنفيذ الشريعة. وهاكم بعض ما يقول:

«إن أولئك الذين يبحثون عن علل العجائب، ويحاولون أن يفهموا أشياء الطبيعة كفلاسفة، ولا يحملقون فيها دهشة كالأغبياء، سرعان ما يعتبرونهم هراطقة غير ورعين، ويعلن ذلك عنهم أولئك الذين تعبدهم الدهماء بوصفهم مترجمي الطبيعة والآلهة. وذلك لأن هؤلاء الرجال يعرفون بأنه حالما تطرح حالة الجهالة جانباً، فعندئذٍ سيزول الاندهاش، وهذا هو الوسيلة الوحيدة لمحافظة أولئك على سلطانهم».

وبلغت التجربة ذروتها بعد حرمان سبينوزا بوقت قصير. ففي ذات ليلة بينما كان الطالب الشاب يتجول في الشارع هاجمه أحد الأوباش، من الذين يميلون إلى البرهنة على تدنيهم بالقتل، وحاول اغتياله بخنجر، فاستدار سبينوزا بسرعة ونجا بعد أن خلف الخنجر في عنقه جرحاً بسيطاً. ومستنتجاً أن هناك عدداً قليلاً من الأمكنة في هذا العالم حيث يتوفر فيها الأمن ليكون المرء فيلسوفاً، ذهب ليسكن في غرفة هادئة على سطح إحدى البنايات في شارع أوترديك خارج مدينة أمستردام. ومن الجائز أنه آنذاك قد استبدل اسم باروخ باسم بنديكت. وكان مضيفه ومضيفته مسيحيين ينتميان إلى مذهب المنويين[٢]، وكان بمقدورهما أن يتفاهما إلى حد ما وإنسان هرطيق. ولقد أحبا فيه وجهه اللطيف الحزين (فأولئك الذين عانوا الكثير من الآلام، يمسون إما فريسة لمرارة شديدة تأكل أكبادهم أو وديعة للطف جد رقيق)، وهكذا كانا يغتبطان فرحين عندما كان ينحدر بين فترة وأخرى، من غرفته ليمضي بعضاً من أمسية معهم مدخناً غليونه ومدوزناً حديثه ليتفق ولحنهما البسيط.

وكان سبينوزا يتدبر، في البدء وسائل عيشه، عن طريق تعليم الأطفال في مدرسة

---

(١) رفع سبينوزا هذه القضية إلى القضاء وربحها، ومن ثم تنازل عن الميراث لأخته.

(٢) المنويون: هو الاسم الذي كان يطلق على البروتستنت في عهد من القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

فان دن أندي، ومن ثم أخذ يعمل في صقل العدسات البلورية، فبدا بذلك كما لو أنه كان فيه ميل للتعامل والمواد الصلبة الصامدة. وهو قد تعلم التجارة في مواد البصريات حينما كان يعيش بين أبناء الطائفة اليهودية، وكان هذا العمل يتفق والشريعة اليهودية القائلة بأنه من المتوجب على كل طالب أن يكتسب بعضاً من فن يدوي، وليس ذلك بسبب أنه من النادر أن توفر الدراسة والتعليم المستقيم وسائل العيش، بل لأن العمل، كما قال غماليل، يُبقي الإنسان فاضلاً، «بينما أن كل متعلم يفشل في اكتساب حرفة من الحرف سيتحول في النهاية إلى أفاق محتال».

وعقب خمس سنوات (١٦٦٠) انتقل مضيفه إلى بلدة رينسبورغ الواقعة بالقرب من مدينة «لايدن»، فانتقل سبينوزا معه. والبيت الذي سكنه لا يزال قائماً حتى الآن على أحد جانبي الشارع الذي يحمل اليوم اسم الفيلسوف. ولقد كانت تلك السنوات من حياته، سنوات من عيش بسيط، وتفكير راق رفيع. إذ كثيراً ما كان يبقى سجين غرفته لمدة يومين أو ثلاثة دون أن يغادرها، ودون أن يرى أي إنسان، وحيث كان مضيفه يصعد بالطعام إليه.

وكان سبينوزا يتقن صقل العدسات البصريات إتقاناً جيداً، ولكن لم يكن يقوم بهذا العمل بتلك الصورة المستمرة التي تؤمّن له أكثر من الكفاف، فلقد أحب الحكمة حباً كان أشد من أن يجعله رجلاً «ناجحاً في تدبير أمور العيش». ويقول كوليروس، الذي تتبعه في منازله تلك، وكتب سيرة الحياة الفيلسوف، استناداً إلى ما رواه أولئك، الذي عرفوه، عنه:

«لقد كان حريصاً جداً على مراجعة مدخوله ومصروفاته كل ثلاثة أشهر، وكان يقوم بهذا العمل كي لا ينفق أكثر أو أقل مما كان عليه أن ينفقه كل عام. وكان يقول أحياناً لأصحاب المنزل بأنه كالأفعى التي تشكل دائرة بواسطة وضعها ذنبها في فمها، مشيراً بذلك إلى إنفاقه كل ما لديه في نهاية السنة. لكنه كان سعيداً بطريقة عيشه المتواضع هذا. وقد أجاب على أحدهم حينما طلب إليه أن يثق بالوحي أكثر من ثقتنا بالعقل: «مع إنني أحياناً أجد أن الثمرة التي يجتنيها فهمي الطبيعي، ثمرة مزورة وغير حقيقية، ولكن مع ذلك فإن هذا الأمر لن يجعلني سوى قانع راض، وذلك لأنني سعيد بالاجتناء ولا أمضي أيامي في التثاؤب والحزن، بل في السلام والصفاء والغبطة».

ويقول أحد كبار الحكماء: «لو كان نابليون ذكياً كسبينوزا، لكان قد عاش في علية وكتب أربعة مؤلفات».

ونستطيع أن نضيف إلى صور سبينوزا الزيتية التي وصلت إلينا كلمة من وصف كوليروس له:

«لقد كان مربوع القامة، وذا ملامح جميلة، وكانت بشرته تميل إلى السواد، وشعره أسود أجعد، وكان حاجباه طويلين أسودين، وكان باستطاعة المرء حينما ينظر إليه أن يعرف بسهولة بأنه يتحدر من أصل يهودي برتغالي. أما فيما يتعلق بملابسه، فكان مهملاً جداً لهندامه، ولم تكن ملابسه في حال أفضل من حال ملابس أفقر المواطنين وأشدهم إملاقاً.

وقد حدث ذات مرة أن قام أحد أبرز المستشارين بزيارته فألفاه يلبس رداءً صباحياً جد رثّ وبال، فوبخه على ذلك وعرض عليه رداءً جديداً، فأجابه سبينوزا بأن الإنسان لن يكون في حال أفضل إذا ارتدى رداءً جميلاً، ثم أضاف قائلاً: بأنه لأمر غير معقول أن يلف المرء شيئاً زهيد القيمة أو عديمها بغطاء ثمين». لكن فلسفة سبينوزا في الخياطة لم تكن دائماً على تلك الصورة من التقشف والنسك. فلقد قال ذات مرة:

«ليست العربة القذرة المشوشة هي التي تجعلنا حكماء، وذلك لأن اللامبالاة المتصنعة بالمظهر الشخصي إنما هي بالأحرى لدليل على روح فقيرة بائسة، لا تستطيع الحكمة الحقيقية أن تجد فيها منزلاً جديراً بأن تحل فيه، والعلم يستطيع أن يلتقي فقط بعدم الانتظام والاستفواض».

وخلال إقامته هذه السنوات الخمس في رينسبرغ، كتب سبينوزا تلك الشذرة القصيرة والمعروفة بعنوان «تحسين الفكر» ووضع أيضاً مؤلفه «الأخلاق الوضعية بالبراهين الهندسية». وقد أنجز هذا الكتاب الأخير عام ١٦٦٥، ولكنه لم يقم طيلة عشرة أعوام بعد إنجازه بأي مجهود لنشره. ففي عام ١٦٦٨ حكم على أدريان كورباغ بعشر سنوات سجناً لنشره آراء مشابهة لآراء سبينوزا، ومات في السجن بعد أن أمضى ثمانية عشر شهراً من مدة حكمه. وفي عام ١٦٧٥ عندما قصد أمستردام مؤملاً بأن مرور الزمن قد وفر له من الأمن ما يكفي لنشر «رائعته» «انتشرت شائعة» كما كتب سبينوزا إلى صديقه أولدنبورغ: «تقول بأن كتاباً لي سيصدر قريباً، وإنني أحاول جاداً، في هذا الكتاب، البرهنة على أنه لا يوجد إله. وهذه الإشاعة، وأنا شديد الأسف أن أقول، بأن الكثيرين قد اعتبروها صحيحة. وهناك بعض من علماء اللاهوت، (الذين من الجائز اتهم ملفقوا هذه الشائعة)، قد اغتنموا الفرصة ليقدموا إلى الأمير والقضاة شكوى ضدي. . . ولما كنت قد تلقيت بعضاً من المعلومات من أصدقاء موثوقين عن حقيقة الأوضاع، وحيث أكد لي هؤلاء الأصدقاء بالإضافة إلى ذلك، أن علماء

اللاهوت يتربصون بي الدوائر في كل مكان، لذلك قررت إرجاء نشر كتابي، حتى ذاك الوقت الذي يمكنني من رؤية المجرى الذي ستسلكه الأحداث».

ولم ينشر كتاب «الأخلاق الوضعية» إلا فقط بعد وفاة سبينوزا (١٦٧٧)، ونشر مع مبحث له في السياسة، ومبحث آخر في قوس القزح. وكان قد كتب جميع هذه المؤلفات باللغة اللاتينية، بوصفها اللغة العامة للفلسفة والعلم الأوروبيين في القرن السابع عشر. وقد اكتشف فان فولتين عام ١٨٥٢ مبحثاً قصيراً لسبينوزا «في الله والإنسان»:

وقد كتب هذا البحث باللغة الهولاندية، ويبدو على أنه كان مخططاً تمهيدياً لكتاب الأخلاق الوضعية. ولقد ظهر لسبينوزا في حياته كتابان فقط، هما «مبادىء الفلسفة الديكارتية» (١٦٦٣)، «ومبحث في الدين والدولة» نشر عام ١٦٦٠ غفلاً من اسم مؤلفه. وسرعان ما كرموا هذا المبحث بإدراجه في لائحة الكتب الممنوعة، كما منعت السلطات المدنية تداوله وبيعه، وهذا المنع وفر له مساعدة قوية على الانتشار، إذ كان ينشر على الناس تحت عنوان مبحث في الطب أو في القصص التاريخي. وقد وضعت مؤلفات لا تعد ولا تحصى لدحض ما جاء فيه من آراء وأفكار. وقد نعت أحد المؤلفين سبينوزا «بأنه أشد الملحدين إلحاداً ممن عرفهم وجه البسيطة أبداً». وكوليروس يذكر دحضاً آخر يقول:

«إن هذا الكتاب لكنز ذو قيمة لا تقدر، وهو لن يندرس أو يُمحى أبداً». وهذه الملحوظة وحدها هي التي بقيت وتبقى عنه. وقد تلقى سبينوزا بالإضافة إلى عقاب شعبي كهذا، عدداً من گالرسائل قصد بها مرسلوها إصلاحه، ويجوز لنا أن نتخذ من الرسالة التي أرسلها تلميذ سابق لسبينوزا، ويدعى ألبرت بورغ، والذي اهتدى إلى الكاثوليكية، مثلاً على الرسائل التي تلقاها سبينوزا. تقول تلك الرسالة:

«إنك تزعم بأنك قد وجدت أخيراً الفلسفة الحقيقية. فكيف تعرف بأن فلسفتك هي أفضل جميع الفلسفات التي جرى أو يجري أو سيجري فيما بعد تدريسها أبداً في العالم؟ ناهيك بما قد يتمخض عنه المستقبل من فلسفات. فهل قد تفحصت جميع تلك الفلسفات من قديمة وحديثة معاً، والتي تعلم الآن هنا، وفي الهند، وفي جميع أرجاء العالم طولاً وعرضاً؟ وحتى لنفترض بأنك قد تفحصتها عند اللزوم فكيف تعرف بأنك اخترت أفضل فلسفة منها؟ فكيف تجرؤ على وضع نفسك فوق البطاركة والأنبياء والرسل والشهداء ودكاترة الكنيسة ومعترفيها؟ إنك لبائس ودودة على وجه الأرض، أيها الرماد وغذاء الديدان كيف تستطيع أن تجابه الحكمة الخالدة بتجديفك الذي يعجز

عن وصفه اللسان؟ وأي أساس أسندت إليه هذه النظرية المتهورة الحمقاء المجنونة التعيسة الملعونة؟ وأية كبرياء شيطانية تنفخ فيك لتحكم على أسرار يعلن الكاثوليك عنها على أنها غير قابلة للإدراك»؟ . . . إلخ.

وقد أجاب سبينوزا على هذه الرسالة بما يلي:

«أنت يا من تزعم بأنك قد وجدت أفضل دين، أو بالأحرى أفضل المعلمين وركزت أمعيتك عليهم، كيف تعرف بأن أولئك هم الأفضل بين من علم أو يعلمون أو سيعلمون فيما بعد الأديان؟ هل تفحصت جميع هذه الأديان من قديمة وحديثة، والتي تعلم هنا وفي الهند وفي جميع أنحاء العالم؟ ولنفترض حتى بأنك قد تفحصتها عند اللزوم فكيف لك أن تعرف بأنك قد اخترت الأفضل منها؟».

ويبدو أنه كان بمقدور الفيلسوف أن يكون راسخاً بما فيه الكفاية عندما يدعو الظرف إلى ذلك.

لكن جميع الرسائل لم تكن من هذا النوع المكدر المزعج، فالكثير منها قد كتبها أناس ذوو ثقافة ناضجة ويشغلون مراكز عالية.

وأبرز من كتب إليه كان هنري أولدنبورغ الأمين العام للجمعية الملكية البريطانية التي كانت قد تأسست حديثاً، وكتب إليه أيضاً فون تشرنهاوس وهذا مخترع ألماني شاب ومن طبقة النبلاء، كما كتب إليه هايجنز العالم الهولاندي ولاينبتز الفيلسوف الذي زار سبينوزا عام ١٦٧٦، ولويس مايير وهذا طبيب من لاهاي، وأرسله سيمون دي فريس التاجر الثري من أهل أمستردام.

وقد بلغ إعجاب هذا التاجر بسبينوزا حداً جعله يرجوه حار الرجاء بأن يقبل منه ألف دولار كهدية منه.

لكن سبينوزا رفض عرضه هذا، وعندما اقترح دي فرسي فيما بعد وهو يعد وصيته أن يوصي له بكامل ثروته، عاد سبينوزا فأقنع هذا التاجر بأن يوصي بتركته لأخ التاجر بدلاً منه. وعندما توفي دي فريس وجدوا بأنه قد أوصى لسبينوزا بأن يدفع له سنوياً مبلغ قدره مائتان وخمسون دولاراً من ريع أملاكه. ولقد رغب سبينوزا في رفض قبول ما خص به أيضاً قائلاً:

«إن الطبيعة تقنع بالقليل، وإذا كانت هذه حالها، فحري بي أن أكون أنا أيضاً كذلك». ولكنهم أرغموه أخيراً على قبول ١٥٠ دولاراً سنوياً. كما وأن صديقاً آخر، وهو جان دي وت، قاضي قضاة الجمهورية الهولاندية، قد وهبه عقاراً يدر عليه

خمسين دولاراً سنوياً. زد على ذلك أن الدوق الأكبر لويس الرابع عشر بالذات، قد عرض عليه مرتباً محترماً وقد بطن عرضه بشرط أن يهدي كتابه القادم إلى الملك، لكن سبينوزا رفض هذا العرض بأدب ولطف.

ولكي يدخل السرور على قلب أصدقائه ومراسليه انتقل سبينوزا، عام ١٦٦٥ إلى حي فوربورغ الواقع في ضواحي لاهاي، ثم انتقل عام ١٦٧٠ إلى مدينة لاهاي بالذات. وخلال تلك السنوات الأخيرة توثقت روابط صداقة حميمة بينه وبين جان دي وت. وعندما قتلت الغوغاء جان دي وت وأخاه في الشارع بسبب اتهامهما بأنهما كانا المسؤولين عن هزيمة الجيش الهولاندي أمام الفرنسيين عام ١٦٧٧ انفجرت عينا سبينوزا بالدموع حالما اطلع على نبأ هذه السفالة، ولولا منعه بالقوة لاندفع إلى الشارع ولأمسى أنطوني آخر، ليستنكر الجريمة في مكان وقوعها.

وبعد هذا الحدث بوقت قصير دعاه الأمير دي كوندي القائد العام للجيوش الغازية، إلى مقر قيادته العليا، كي يعرض عليه مرتباً ملكياً ويقدمه إلى بعض المعجبين به من الذين كانوا برفقة الأمير. ولم يرَ سبينوزا، الذي كان، كما يبدو «أوروبياً صالحاً» أكثر من كونه رجلاً قومياً، أي ضير في عبور خطوط القتال إلى معسكر كوندي. ولكن ما كاد يعود إلى لاهاي حتى انتشرت أخبار زيارته هذه، وأخذ الناس يهمهمون ويدمدمون. فخشي مضيف سبينوزا، فان دي سبيك، أن تهاجم الغوغاء منزله، لكن الفيلسوف هدأ من روعه قائلاً:

«إنني أستطيع بسهولة أن أنفي عن نفسي كل شك واتهام بالخيانة... لكن إذا أبدى الناس أقل ميل للتحرش بك والتعرض إليك، وإذا ما تجمعوا حول بيتك صاخبين، فإنني سأنزل إليهم، مع أنهم قد ينزلون بي ما أنزلوه بدي وت المسكين».

ولكن عندما علم الجمهور بأن سبينوزا مجرد فيلسوف، آنذاك استنتجوا أنه يجب أن يكون إنساناً وديعاً لا ضرر منه أو أذى، فهدأت الضجة.

إن حياة سبينوزا، كما نرى من هذه الحوادث الضئيلة، لم تكن على تلك الصورة من الإملاق والتوحد والعزلة، كما اعتاد الناس أن يصوروها لنا. فلقد كان يملك ما يوفر له أسباب عيشه، وكان له أصدقاء طيبون وذوو نفوذ، وكان يهتم بقضايا عصره السياسية، ولم تكن حياته خالية من مغامرات تلامس حافة الموت والحياة.

أما كونه قد شق طريقه، بالرغم من الحرمان إلى احترام معاصريه، فهذا يبدو من عرضهم عليه عام ١٦٧٣، كرسي أستاذ الفلسفة في جامعة هيدلبرغ، وجاء هذا العرض

مبطناً بألطف عبارات الإطراء والمديح، واعداً «بأنهم سيتيحون له أوسع حرية للتفلسف، هذه الحرية التي يثق صاحب السمو بأنك لن تسيء استعمالها بجعلك دين الدولة الراسخ موضعاً للتساؤل والسؤال».

وقد أجاب سبينوزا بأسلوبه المميز على ذاك العرض قائلاً:

«سيدي المحترم: لو أن أمنيتي كانت تتمثل في القيام بواجبات رئيس لأية كلية، لكانت رغباتي قد تحققت بكرم وسخاء في قبولي للمنصب الذي يشرفني صاحب السمو الوقور الأمير المقطع (البلاطين)، بعرضه علي بواسطتكم. والحق أن العرض قد زادت أيضاً قيمته في عيني، بربطكم حرية التفلسف به. . . ولكني لا أعرف داخل أية حدود معينة بدقة ستحصر حرية التفلسف بالذات، وذلك كي لا أبدو على أنني أتدخل في أمور الدين المقرر للأمارة. . . لذلك تراني أيها السيد المحترم لا أطمح إلى أي منصب دنيوي أرقى من منصبي الذي أتمتع به الآن، وأنني حباً بالهدوء، الذي أعتقد بأنني لا أستطيع توفيره لنفسي بطريقة أخرى غير طريقتي الحالية في الحياة، أرى لزاماً علي أن أستنكف عن ممارسة مهنة معلم شعبي. . .».

وحل فصل الختام عام ١٦٧٧. وكان سبينوزا آنذاك فقط في الثانية والأربعين من عمره، لكن أصدقاءه كانوا يعرفون بأنه لم يبق له من العمر العديد من السنوات. فلقد تحدر من والدين مسلولين، ولم تكن العزلة التي عاشها، والجو المليء بالغبار حيث كان يكد ويعمل، ليساعدا على تصحيح هذا الحيف الابتدائي الذي نزل به. فلقد كان يعاني يوماً بعد اليوم المزيد فالمزيد من الصعوبة في التنفس، وكانت رئتاه الحساستان تتدهوران سنة فسنة. وكان قد أعد نفسه لنهاية مبكرة، ولكن ما كان يخشاه أن يُفقد أو يُتلف بعد موته الكتاب الذي لم يكن يجرؤ على نشره في حياته، فوضع (الـ MS) في درج مكتبة صغيرة وأقفلها وأعطى مفتاحها لمضيفة وطلب إليه أن يسلم المكتبة والمفتاح إلى جان ريفرتز، عندما يحين المحتوم.

وفي يوم الأحد الواقع في العشرين من شباط ذهبت العائلة، التي كان يعيش معها سبينوزا إلى الكنيسة، بعد أن أكد لأفرادها أنه لا يشعر بأية نوبة استثنائية من مرض، وبقي معه الطبيب ماير فقط: وعندما عادت العائلة وجدت الفيلسوف ميتاً بين ذراعي صديقه. فبكاه الكثيرون، وذلك لأن الشعب البسيط كان يحبه للطفه مقدار حب العلماء وتبجيلهم له لحكمته. فانضم الفلاسفة والقضاة إلى عامة الشعب وهم يشيعونه إلى مثواه الأخير، والتقى على قبره أناس من مذاهب مختلفة.

ويقول نيتشه في أحد كتبه بأن آخر مسيحي قد مات على الصليب. إنه قد نسي سبينوزا.

المبحث في الدين والدولة

لندرس كتبه الأربعة وفقاً لتسلسل وضعه لها. فالمبحث اللاهوتي السياسي هو لربما أقل من هذه الكتب أهمية في يومنا هذا، وذلك لأن حركة النقد الأرقى التي بدأها سبينوزا قد أحالت القضايا، التي غامر سبينوزا بحياته من أجلها، إلى تفاهات وركاكات.

وإنه ليس من الحكمة أن يقوم أي من المؤلفين بالبرهنة على موضوعه برهنة شافية وافية، فاستنتاجاته عندئذٍ تصبح متداولة بين جميع العقول المثقفة، ولا تعد لمؤلفاته تلك الأحجية التي تشدنا أبداً إليها. وهذه كانت حال فولتير وكذلك حال مبحث سبينوزا في الدين والدولة.

فالمبدأ الرئيسي لهذا الكتاب يقول بأن لغة الكتاب المقدس هي لغة مجازية أو رمزية، وليس ذلك فقط بسبب أنها تشترك في النازع الشرقي إلى لون أدبي راق وزخرف وتعابير وصفية مبالغ فيها، بل أيضاً بسبب أن الأنبياء والرسل، رغبة منهم في التبليغ برسالتهم بواسطة إلهاب الخيال، كانوا مرغمين على تكييف أنفسهم وقدرات الذهن الشعبي واستعداداته وميوله. «فكل سفر مقدس قد وضع أولاً من أجل شعب بأكمله، وثانياً من أجل الجنس البشري قاطبة، وبحكم ذلك فيجب بالضرورة أن يُكيف محتواه، إلى أدنى حد ممكن وفهم الجماهير». «فالسفر المقدس لا يفسر الأشياء بواسطة عللها الثانوية، بل إنه يرويها وفقاً لنظام وأسلوب يملك من القوة أشدها لتحريك الناس، وخاصة غير المثقفين منهم، ودفعهم إلى الولاء والتعبد. . . وهدف السفر المقدس ليس إقناع العقل بل إلهاب الخيال والسيطرة عليه». ومن هنا نشأ ذاك الفيض الغزير من العجائب وظهور الله مراراً وتكراراً.

«فالجماهير تعتقد بأن قوة الله وعنايته تتجلى بأوضح صورة، بالأحداث الخارقة والمعاكسة للمفهوم الذي شكلوه عن الطبيعة. . . وهم، والحق، يفترضون بأن الله لا ينشط ولا يفعل طالما تفعل الطبيعة وفقاً لنظامها المعهود، كما ويفترضون العكس من ذلك تماماً، إذ يرون أن الطبيعة تكون في حال من ركود أو جمود، طالما يكون الله في حال من نشاط وفعل، وهكذا يتوهمون بأن هناك قوتين تختلف الواحدة منهما عن الأخرى. إنهما قوة الله وقوة الطبيعة». (وهنا تدخل الفكرة الرئيسية لفلسفة سبينوزا،

هذه الفكرة القائلة بأن الله وعمليات الطبيعة واحد أحد). زد على ذلك أن الناس يحبون أن يكسر الله نظام الأحداث الطبيعي من أجلهم، وهكذا قدم اليهود ذاك التفسير العجائبي لإطالة النهار كي يؤثروا في الآخرين (ولربما في نفوسهم أيضاً)، معتقدين قانعين بأن اليهود هم أحباء الله أو شعبه المختار: كما وأن هناك الوفير من الحوادث المشابهة لتلك في كل تاريخ مبكر لكل شعب.

فالتصاريح المعتدلة والواقعية لا تحرك النفس ولا تلهب الخيال، فلو أن موسى قال لهم إنها كانت فقط الريح الشرقية، (وذلك كما نستنتج من فقرة تلي من كتاب سبينوزا)، هي التي شقت لهم ممرهم خلال البحر الأحمر، لما كان لتصريحه هذا سوى القليل من الأثر في أذهان الجماهير، التي كان يقودها. زد على ذلك أن الأنبياء لجأوا إلى رواية العجائب، للسبب ذاته الذي جعلهم يلجأون إلى الأمثال، فلقد كان هذا الأمر تكيفاً ضرورويا وعقل الجمهور. فالنفوذ الأضخم لرجال كهؤلاء، حين مقارنته بنفوذ الفلاسفة والعلماء، إنما يعود إلى حد بعيد، إلى الصور الحية والمجازية في لغتهم، هذه الصورة التي دفعتهم طبيعة رسالتهم وشدتهم الإنفعالية إلى تبنيها.

ويقول سبينوزا بأننا إذا فسرنا الكتاب المقدس استناداً إلى ذاك المبدأ، فعندئذ لن يكون الكتاب المقدس محتوياً على أي شيء منافياً للعقل. ولكننا إذا فسرناه حرفياً، فعندئذ سيكون مليئاً بالأخطاء والمتناقضات والمستحيلات الواضحة كقولنا بأن موسى قد كتب الأسفار الخمسة.

فالمزيد من التفاسير الفلسفية تكشف، من خلال ضباب الاستعارة أو المجازية والشعر، عن الفكر العميق لمفكرين وقادة عظماء، وتوضح إصرار الكتاب المقدس وتأثيره اللامحدود في أذهان الناس. ولكلا التفسيرين مكانهما ووظيفتهما المناسبتان: فالشعب سيطالب دائماً بدين مصاغ بعبارات خيالية ومحاط بهالة خارقة للطبيعة، وإذا ما دمر شكل كهذا للإيمان، فإنهم سيخلقون شكلاً آخر مماثلاً له، لكن الفيلسوف يعرف بأن الله والطبيعة هما كائن واحد أحد، يعمل بالضرورة ووفقاً لقانون ثابت لا يتغير، وهذه الشريعة هي التي سيبجلها الفيلسوف ويطيعها. فهو يعرف بأن الأسفار المقدسة «قد وصفت الله بأنه المشرع أو الحاكم وسمته بالعادل والرحيم... الخ، وذلك فقط إذعاناً لفهم الناس ومعرفتهم الناقصة، وإن الله واقعاً، يفعل بضرورة طبيعته وشريعته، اللتين هما حقيقتان خالدتان».

ولا يفرق سبينوزا بين العهد القديم والعهد الجديد، بل يعتبر الدينين من يهودي ومسيحي، كدين واحد، وذلك عندما تطرح البغضاء الشعبية وسوء الفهم جانباً،

وعندما يجد التفسير الفلسفي لب المذاهب المتنافسة وماهيتها. وبهذا الصدد يقول سبينوزا:

«لقد عجبت مراراً كيف أن أولئك الناس الذين يتبجحون باعتناقهم الدين المسيحي. وأعني بهذا الدين المحبة والغبطة والسلام والاعتدال والإحسان لجميع الناس. ينبغي عليهم أن يختصموا بكراهية حاقدة ضاغنة كتلك، وأن يبدوا يومياً نحو بعضهم بعضاً عداءً مريراً كذاك، وأن يكون هذا الواقع الأليم لا الفضائل التي يجاهرون بها، هو بالأحرى أنسب ميزات لإيمانهم». فسبب بقاء اليهود كأمة على قيد الحياة، يعود، بصورة رئيسية، إلى كراهية المسيحيين لهم، فالاضهاد قد أرغمهم على الوحدة والتماسك الضروريين لوجود عنصري مستمر، ولولا الاضطهاد لكانوا قد امتزجوا وتزاوجوا والشعوب الأوروبية، وغرقوا في خضم الأكثريات، التي كانت تحيط بهم في كل مكان. ولكن لا يوجد هناك من سبب يستوجب اليهودي الفلسفي وزميله المسيحي، ألا يتفقا على المذهب اتفاقاً كافياً ليعيشا متعاونين وبسلام، وذلك عندما يطرحان كل هذر جانباً.

ويعتقد سبينوزا بأن الخطوة الأولى نحو هذا الامتزاج، ستكون التفاهم المشترك حول أمر يسوع المسيح. وهو بذلك يقول، فلنشطب على العقائد غير المعقولة وعندئذ سرعان ما سيتعرف اليهود في المسيح على أعظم وأنبل نبي. وسبينوزا لا يسلم بألوهية المسيح، ، بل يضعه في أعل مرتبة بين الناس.

فحكمة الله الخالدة.. قد تجلت في جميع الأشياء، لكنها تجلت، بصورة رئيسية، في عقل الإنسان، وجاء أعظم تجل «لها في يسوع المسيح».

فالمسيح قد أُرسل به لا ليعلم اليهود وحدهم، بل جميع أبناء الجنس البشري، ولهذا السبب كيّف نفسه وأذهان الناس... واستعمل في معظم الأحيان الأمثال لتعليمهم». وهو يعتبر بأن أخلاق المسيح الوضعية تكاد تكون مرادفة للحكمة، والمرء حين احترامه للمسيح، «يرتفع إلى محبة الله العقلانية» فشخص نبيل على هذه الصورة، ومتحرر من حواجز العقائد التي تؤدي فقط إلى الانشقاقات والخلافات، سيجتذب جميع الناس إليه، ولربما وجد، باسمه، عالم تمزقه الحروب الانتحارية، حروب اللسان والسيف، وحدة الإيمان وإمكانية الأخوة أخيراً.

تحسين الفكر

إننا عندما نفتح كتاب سبينوزا التالي لذاك نصادف في مستهلة درة من الأدب الفلسفي. فسبينوزا يخبرنا لماذا تخلى عن كل شيء من أجل الفلسفة ويقول:

«بعد أن علمتني الخبرة أن جميع الأشياء التي تحدث مراراً في الحياة العادية، هي عبث وباطل، وعندما رأيت أن جميع الأشياء التي أخافها أو تخافني لم يكن فيها أي شيء صالحاً أو طالحاً، ما عدا من حيث يتأثر بها العقل، عندئذ عزمت أخيراً على البحث عما إذا كان يوجد هناك من شيء قد يكون صالحاً حقاً وقادراً على التبليغ بصلاحه ونشره، والذي قد يتأثر به العقل تأثيراً يجعله يطرح جميع الأشياء الأخرى جانباً. أقول لقد عزمت على البحث عما إذا كان بمقدوري أن اكتشف وأبلغ ملكة التمتع بسعادة عليا مستمرة استمرار السرمدية... لقد كان بمقدوري أن أرى الكثير من الفوائد المكتسبة من المجد والثروة، ورأيت العوائق في طريقي إلى اكتساب هذه الأشياء إذا رغبت جدياً في استقصاء مادة جديدة... ولكن كلما اكتسب المرء المزيد منهما، (المجد والثروة)، تزدد غبطته وسروره، وتزدد، نتيجة لذلك، جرأته على تضخيم ما لديه منهما، بينما إذا خاب أملنا في أي وقت من الأوقات، فعندئذ تمزق أكبادنا أشد الآلام وأعمقها. وللشهرة أيضاً هذا التراجع السريع، فنحن إذا لاحقناها، فعنئذٍ يتوجب علينا أن نوجه حياتنا الوجهة التي تسر خيال الناس وهواهم. وأن نتجنب ما لا يرضيهم ونبحث عما يرضيهم... لكن الحب المكرس لشيء خالد وغير متناه هو وحده الذي يشيع في العقل غبطة لا يطالها أي ألم... وأن الخير الأسمى هو المعرفة بالاتحاد القائم بين العقل والطبيعة... فكلما ازدادت معرفة العقل، يزدد فهمه لقوى الطبيعة ونظامها، وكلما ازداد فهمه لقوى الطبيعة ونظامها، تزدد قدرته على توجيه ذاته ووضع القواعد لذاته، وكلما ازداد فهمه لنظام الطبيعة، يصبح من الأيسر عليه تحرير ذاته من الأشياء التي لا طائل تحتها، هذا هو المنهاج بأكمله».

إذن فالمعرفة وحدها هي القوة والحرية، والسعادة الدائمة الوحيدة هي ملاحقة المعرفة وغبطة الفهم.

وعلى كل حال، فإن الفيلسوف يجب، خلال ذلك، أن يبقى إنساناً ومواطناً، فما الذي ينبغي أن يكونه أسلوب حياته خلال ملاحقته للمعرفة.

وهنا يضع سبينوزا قاعدة بسيطة للسلوك، والتي، إلى الحد الذي نعرف عنده، كان سلوكه ينطبق عليها انطباقاً تاماً، وهذه هي القاعدة:

١ ـ «أن تتحدث بأسلوب يفهمه الناس، وأن تفعل لهم جيمع الأشياء التي لا تمنعك من الوصول إلى غاياتك.

٢ ـ أن تتمتع فقط بتلك اللذائذ التي تكون ضرورية للحفاظ على صحتك.

٣ ـ أن تطلب من المال ما يكون ضرورياً للحفاظ على العيش والصحة، وأن تراعي العادات التي لا تتعارض وما تنشده».

ولكن حين الانطلاق وراء غرض كهذا، يصادف فوراً الفيلسوف معضلة: ألا وهي كيف أعرف بأن معرفتي هي معرفة، وأنني أستطيع أن أثق بالمواد التي بها حواسي إلى عقلي، وأنني أستطيع أن أطمئن إلى الاستنتاجات التي يستخلصها عقلي من مواد الإحساس؟ ألا ينبغي علينا أن نفحص المركبة قبل أن نترك ذواتنا لتوجيهاتها؟ ألا يتوجب علينا أن نبذل قصارى جهدنا للبلوغ بها مرتبة الكمال؟ وهنا يقول سبينوزا بأسلوب «بيكوني»: «يجب أن نبتدع أسلوباً لتحسين الفكر وتقنيته». فعلينا أن نميز، بعناية وحذر، الأشكال المتنوعة وأن نختار فقط أفضلها.

فهناك أولاً معرفة سماع، التي بواسطتها أعرف يوم مولدي مثلاً. وهناك ثانياً خبرة غامضة، أي معرفة «تجريبية» بالمعنى الانتقاصي لكلمة معرفة، كحال الطبيب عندما يعرف بعلاج، لا بواسطة أية صياغة علمية لتجارب مخبرية، بل نتيجة «لانطباع عام» عن أن ذاك العلاج كان «بالعادة» ناجعاً. وهناك ثالثاً الاستدلال القياسي المباشر، أو المعرفة التي بلغناها عن طريق المحاكمة العقلية، ومثلاً على ذلك عندما استنتج ضخامة جرم الشمس من مشاهدتي أن المسافة تقلص من أحجام المواضيع الظاهرة الأخرى غير تلك. وهذا النوع من المعرفة لأسمى من ذينك النوعين، ولكنه مع ذلك لا يزال بصورة ارتجاجية، خاضعاً، لدحض مفاجىء تقدمه الخبرة المباشرة، وهكذا فإن العلم قد سلك طريق العقل، طيلة قرن كامل من السنين، إلى أثير تمتهنه اليوم النخبة من الفيزيائيين امتهاناً شديداً. لذلك فإن أرقى نوع من المعرفة هو ذاك الذي نبلغه عن طريق الاستدلال القياسي والإدراك الحسي المباشرين، كحالنا عندما نرى فوراً أن الرقم ٦ هو العدد الناقص في التناسب: ٢، ٤، ٣، س، أو عندما ندرك أن الكل الكامل هو أكبر من الجزء ويعتقد سبينوزا بأن الناس الضليعين في الرياضيات يعرفون بمعظم ما وضعه يوقليد بهذا الأسلوب الحدسي، ولكنه يسلم كئيباً ويقول «بأن الأشياء التي كنت قادراً على معرفتها عن طريق هذه المعرفة، هي حتى الآن قليلة جداً».

ويختزل سبينوزا، في الأخلاق الوضعية، الشكلين الأولين من المعرفة الحدسية

بالإدراك الحسي للأشياء . في وجودها السرمدي وعلاقاتها . والتي يقدمها بعبارة تعريف للفلسفة . لذلك فإن العلم الحدسي يحاول أن يجد وراء الأشياء والأحداث قوانينها وعلاقاتها السرمدية . ومن هنا ينشأ تمييز سبينوزا الأساسي جداً ، (وهذا مرتكز منهجه بأكمله) ، تمييزه بين «النظام الدنيوي» . عالم الأشياء والحوادث . وبين «النظام السرمدي» . عالم القوانين والتركيب . فلندرس هذا التمييز بعناية وحرص :

«يجب أن ألاحظ بأنني لا أفهم هنا بسلسلة العلل والذاتيات الواقعية سلسلة من أشياء ثابتة وسرمدية ، وذلك لأنه سيكون من المستحيل على الإنسان أن يتابع سلسلة من أشياء فردية متغيرة متقلبة ، وليس ذلك فقط بسبب أن عددها سيتجاوز كل عد وإحصاء ، بل أيضاً بسبب الظروف العديدة التي تكتنف الشيء الواحد ذاته ، وحيث يكون كل واحد منها علة لوجود الشيء ، وذلك لأنه ليس بالفعل لوجود الأشياء المفردة ، أي ارتباط بماهيتها ، وليس وجودها حقيقة سرمدية . وعلى كل حال ليست هناك من حاجة تستوجبنا فهم سلسلة الأشياء الفردية المتغيرة ، وذلك لأن ماهيتها توجد فقط في الأشياء الثابتة والسرمدية ، وتعرف من القوانين المشترعة في هذه الأشياء ، كشرائع صحيحة لها ، والتي وفقاً لها يجري خلق جميع الأشياء الفردية وتنظيمها أو إعدادها ، لا بل إن هذه الأشياء الفردية والمتغيرة تعتمد على تلك الأشياء الثابتة والسرمدية اعتماداً شديداً إلى حد يجعل الأولى منها عاجزة عن الوجود أو إدراكنا لها ، بدون الثانية» .

ونحن إذا أبقينا الفقرة الآنفة الذكر أمام أنظارنا حين دراستنا لرائعة سبينوزا ، فعندئذ ستوضح ذاتها بذاتها ، كما وأن الكثير من المعقد المثبط للعزائم في كتاب «الأخلاق الوضعية» سيحل نفسه إلى بساطة وفهم .

الأخلاق الوضعية

إن أثمن إنتاج في الفلسفة الحديثة قد سبك في قالب هندسي كي يجعل الفكر واضحاً وضوحاً يوقليدياً ، ولكن النتيجة جاءت غموضاً مقتضباً حيث يستوجب كل سطر من هذا الكتاب تلموداً من الشرح والتفسير . فالكلاميون قد صاغوا فكرهم على هذا الشكل ، لكن لم يصغ أبداً أي منهم فكره بتلك الصراحة والعنفوان ، كما صاغ فكره سبينوزا في هذا الكتاب ، كما وأنهم قد تلقوا نوعاً من المساعدة على الوضوح والإيضاح ، بواسطة استنتاجات مختارة . لقد قال ديكارت بأن الفلسفة لا تستطيع أن تكون صحيحة ودقيقة ، ما لم تعبر عن نفسها بأشكال رياضية ، ولكنه لم يتشبث أبداً

بمثله الأعلى الخاص هذا. ولقد أخذ سبينوزا بما قاله ديكارت، وأخذ به بعقل مدرب على الرياضيات بوصفها القاعدة، كل قاعدة الإجراء العلمي الصلب الصارم، كما وقد تأثر بمنجزات كوبرنيكوس وكبلر وغاليليو.

وهكذا جاءت النتيجة بالنسبة لأذهاننا، ذات الأنسجة الأكثر ارتخاء، تركيزاً منهكاً في كل من المادة والصورة، وهكذا نشعر بميل إلى تعزية أنفسنا باستنكار هذه الهندسة الفلسفية، بوصفها لعبة شطرنج الفكر، حيث تقوم البديهيات والتعاريف والمبادىء النظرية والبراهين مقام حجارة الشطرنج من ملك وملكة ووزير وقلعة وحصان وبيدق. إنها لحيلة منطقية من جوهرة فريدة، صيغت لتعزية سبينوزا في وحدته.

إن النظام ليناهض مشارب أذهاننا وطبائعها، فنحن نفضل أن نتبع خيوط الخيال الشاردة، وأن ننسج جزافاً فلسفتنا من أحلامنا.

لكن سبينوزا كانت له رغبة عاتية واحدة، ألا وهي أن يصنع من فوضى العالم التي لا تطاق، وحدة ونظاماً. فلقد كان به جوع شمالي إلى الحقيقة، أشد من الشبق الجنوبي بالجمال، فالفنان داخل ذاته كان مهندساً معمارياً فقط، يبني منهاجاً للوصول بالتناسق والشكل (الصورة) إلى مرتبة الكمال. وهكذا فإن الطالب العصري ستتعثر خطاه وسيتذمر من مصطلحات سبينوزا اللغوية. فهو لما كان يكتب باللغة اللاتينية، لذلك كان مرغماً على التعبير عن فكره، جوهرياً بالمصطلحات الكلامية (المدرسية) الدارجة في القرون الوسطى، إذ إنه لم تكن توجد أية لغة أخرى غير اللاتينية للفلسفة التي يمكن أن تفهم آنذاك. وهكذا نراه يستعمل مصطلح «**جوهر**» حيث ينبغي علينا أن نستعمل كلمة «**حقيقة واقعية**» أو ماهية، ويستعمل «**كامل**» حيث يتوجب استعمال كلمة «**تام**»، ويستعمل مصطلح «**المثل الأعلى**» حيث نستعمل كلمة «**موضوع**»، ويستعمل كلمة «**موضوعياً**» حيث نعني نحن «**ذاتياً**» و «**صورياً**» حيث نعني «**موضوعياً**». وهذه تمثل عقبات وحواجز في حلبة السباق، حيث تعيق الضعيف وتنعش القوي.

وزبدة القول، فإن سبينوزا لا يُقرأ، بل يُدرس، وعليك أن تدنو منه كما تدنو من يوقليد، عالماً بأن إنساناً قد كتب في هاتين المئين من الصفحات فكر عمره، وكتبها بنحت رواقي لما كل هو نافل. وإياك أن تعتقد بأنك ستجد زبدته في تصفحك لهذا الكتاب تصفحاً سريعاً، فلم يكن أبداً هناك في الفلسفة من شيء قليل كهذا يمكنك أن تتجاوزه دون أن تشعر بخسارة. فكل جزء من هذا الكتاب يعتمد ويرتكز إلى الجزء الذي تقدمه، فبعض قضية واضحة ولا حاجة بها ظاهرياً، تتحول لتمسي حجر زاوية

لتطور ملزم وضروري للمنطق. وإنك لن تفهم أية فقرة فهماً كاملاً، ألا بعد أن تكون قد قرأت وأمعنت النظر في الكتاب بأكمله، علماً بأنه ليست بنا حاجة لنقول، منجرفين مع مبالغة جاكوبي الحماسية بأنه لا يستطيع أي إنسان القول بأنه قد فهم سبينوزا، إذا بقي سطر واحد، من كتاب الأخلاق الوضعية، غامضاً في نظره. وبهذا الصدد يقول سبينوزا في الجزء الثاني من الكتاب.

«لا شك أن القارىء هنا سيرتبك ويحتار، وسيتأمل في أشياء كثيرة سترغمه على التوقف والجمود، لذلك أرجوه أن ينطلق معي كريماً لطيفاً، وألا يشكل أي حكم على هذه الأشياء قبل أن يكون قد قرأ الكتاب بأكمله».

إذن لا تقرأ الكتاب كله دفعة واحدة، بل فلتقرأه بأقسام صغيرة وفي جلسات عديدة، وعندما تنتهي من قراءته فلتعتبر نفسك أنك فقط قد بدأت بفهمه. وعندئذٍ فلتقرأ بعض الشروح، ككتاب بولوك عن سبينوزا، أو «دراسة سبينوزا» لمارتينو، أو فالأفضل أن تقرأ كليهما. وأخيراً فلتقرأ كتاب «الأخلاق الوضعية ثانية، وهنا سيكون هذا كتاباً جديداً بالنسبة لك.

وعندما تكون قد قرأته للمرة الثانية، فستصبح عاشقاً للفلسفة إلى الأبد.

١ ـ الطبيعة والله

إن الصفحة الأولى من كتاب الأخلاق الوضعية، تلقي بنا فوراً في دوامة الميتافيزيقا، فتولي علينا كراهيتنا الأريبة، (أو هل هي كراهية حمقاء)، للميتافيزيقا، حيث نتمنى، لبرهة من الزمن، أن نكون في أي مكان، ما عدا في كتاب سبينوزا. ولكن الميتافيزيقا، هي كما قال وليم جيمس، ليست من أي شيء، سوى محاولة للتفكير بالأشياء تفكيراً واضحاً يبلغ بنا مغزاها الغائي أو النهائي، وأن نجد ماهيتها الجوهرية في منهج الحقيقة الواقعية، أو نجد، كما يقول سبينوزا، جوهرها الذاتي، وأن نوحد بذلك كل حقيقة، وأن نبلغ «أرقى جميع التعاميم» ذاك الذي يشكل، الفلسفة حتى بالنسبة للفرد الإنكليزي العملي. وإن العلم، الذي يهزأ تيهاً وغطرسة، بالميتافيزيقا، يدعي له ميتافيزيقا في كل فكر من أفكاره. ومن باب الاتفاق أن الميتافيزيقا التي يدعيها لنفسه هي ميتافيزيقا سبينوزا.

وهناك ثلاثة مصطلحات محورية في منهاج سبينوزا، إنها **الجوهر والصفة والحال**.

وإننا، موقتاً، سنضع الصفة جانباً، وذلك من أجل التبسيط والبساطة. **فالحال**

هي أي شيء فردي أو حدث، وأي صورة خاصة أو هيئة تتخذها، بصورة عابرة، الحقيقة الواقعية لنفسها. فأنت وجسدك وأفكارك وعشيرتك ونوعك وكوكبك هي جميعاً أحوال، وهذه جميعاً صور وأحوال، وتقريباً طرازات، بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة، من حقيقة واقعية ما سرمدية وثابتة لا تتغير، تكمن وراء وتحت جميع ما ذكرت.

ما هي هذه الحقيقة الواقعية الكامنة؟ إن سبينوزا يدعوها بالجوهر، بوصفه، حرفياً، ذاك الذي يكمن تحتاً. ولقد شنت أجيال ثمانية معارك ضارية مصطرعة حول معنى هذا المصطلح، أي الجوهر، لذلك يجب ألا تخور عزائمنا إذا فشلنا في البت في هذا الأمر، بفقرة أو مقطع. ولكن، هناك خطأ واحد يجب أن نحتاط منه وله، ألا وهو أن الجوهر لا يعني أنه هو المادة المكوِّنة لأي شيء، كما حين نتحدث، مثلاً، فنقول بأن الخشب هو جوهر الكرسي. ونحن ندنو من معنى استعمال سبينوزا لهذه الكلمة عندما نتحدث عن «جوهر ملاحظاته». ونحن إذا عدنا إلى الفلاسفة الكلاميين الذين اقتبس سبينوزا منهم هذا المصطلح، نجد أنهم قد استعملوه كترجمة للكلمة اليونانية (Ousia)، التي هي اسم الفاعل من الكلمة (Einai)، أي يكون، (To be). وهذا المصطلح يدل على الكينونة الباطنية أو الماهية. إذن فالجوهر هو ذاك الذي يكون أو يوجد، (فسبينوزا لم ينس تلك الجملة المؤثرة: «أنا هو الكائن» من سفر التكوين)، وهو ذاك الذي يوجد سرمدياً وبصورة لا تتبدل، وحيث يجب أن يكون كل شيء آخر غيره صورة أو حالاً عابرة من أحواله. ونحن إذا قارنا الآن بين تقسيم العالم هذا إلى جوهر وأحوال بتقسيمه «في فصل تحسين الفكر» ومن الجهة الواحدة إلى نظام من قوانين وعلاقات ثابتة لا تتغير، ومن الجهة الثانية إلى نظام دنيوي من أشياء يلد بها الزمان ومقدر لها الموت، فعندئذٍ سنكون مرغمين على الاستنتاج أن سبينوزا يعني بالجوهر هنا تقريباً تماماً ما عناه هناك بالنظام السرمدي. إذن فلنعتبره موقتاً كعنصر واحد في مصطلح الجوهر، فعندئذٍ يدل على تركيب الوجود بالذات، الكامن وراء جميع الأحداث والأشياء، والمكوّن لماهية العالم.

ولكن سبينوزا يتعرف أيضاً بالجوهر على الطبيعة والله. وهو، وفقاً لأسلوب الكلاميين، يدرك الطبيعة على وجه مزدوج: بوصفها عملية فاعلة ذاتية وحيوية، والتي يدعوها بالطبيعة الوالدة، أو الابتداع الحيوي، أو التطور الخلاق لدى بيرغسون، ومن ثم بوصفها الثمرة السلبية المنفعلة لهذه العملية ـ أي الطبيعة المولودة، مادة الطبيعة ومحتوياتها، بغاباتها ورياحها ومياهها وتلالها وحقولها، والعديد العديد من صورها

وأشكالها الخارجية. وهو ينكر في هذا المعنى الثاني، ويؤكد في المعنى الأول وحدة الطبيعة والجوهر والله. فالجوهر والأحوال، والنظام السرمدي والنظام الدنيوي، والطبيعة الفاعلة الذاتية والطبيعة المنفعلة السلبية، والله والعالم، جميع هذه هي ثنائيات متطابقة ومترادفة، وكل ثنائية تقسم الكون إلى ماهية وحادثة أو عارض. فأن يكون الجوهر لا مادياً، وأن يكون صورة وليس مادة، وأن لا يكون له أي عمل ومركب المادة والفكر هذا المركب الهجين المحايد، الذي افترض بعض الشراح أنه على علاقة بالجوهر، فهذه الأمور تبرز واضحة بما فيه الكفاية من تعريف الجوهر بالطبيعة الخلاقة وليس بالطبيعة المنفعلة السلبية أو المادية. وقد تساعدنا فقرة من رسالة على فهم ما أوردناه:

يقول سبينوزا:

«إنني أتخذ وجهة نظر عن الله والطبيعة تختلف اختلافاً كلياً عن وجهة النظر التي اعتاد المسيحيون الأكثر حداثة، أن يتخذوها عنهما، وذلك لأنني أعتقد بأن الله هو العلة المستدنية[1] وليس بالعلة الأجنبية الغريبة لجميع الأشياء. فأنا أقول بأن الجميع هو في الله وداخله، والكل يحيا ويتحرك في الله وداخله.

وهذه العقيدة اشترك فيها بولس الرسول ولربما كل واحد من فلاسفة عصور العتاقة، مع أن أسلوبي يختلف عن أساليبهم فيها. ويجوز لي أن أجرؤ فأقول بأن نظرتي هذه هي النظرة ذاتها التي اتخذها العبرانيون القدماء، وذلك إذا كان من الجائز لي أن استقرىء هكذا مقداراً من تقاليد معينة، مع أنها قد بدلت وزورت تزويراً كبيراً. وعلى كل حال فإنه لخطأ تام يقترفه أولئك الذين يقولون بأن غرضي هو أن أري أن الله والطبيعة، حيث يفهمون بالطبيعة كتلة معينة من مادة جسمية، هما الشيء الواحد ذاته. فأنا أقول بأنه ليس لدي قصد كهذا».

وهو يكتب أيضاً في مبحثه «في الدين والدولة» قائلاً:

«إنني، أعني، بعبارة عون الله، نظام الطبيعة الثابت اللامتبدل، أو سلسلة الأحداث الطبيعية»، فقوانين الطبيعية الكونية وشرائع الله السرمدية هي الشيء الواحد ذاته. «فمن طبيعة الله اللامتناهية تنبع جميع الأشياء بالضرورة نفسها، وبالأسلوب نفسه، كما ينبع من طبيعة المثلث، ومن الأزلية حتى الأبدية، إن زواياه الثلاث تعادل

---

(١) استدنى: عاش داخل الدنيا.

زاويتين قائمتين». وما تكونه قوانين الدائرة بالنسبة لجميع الدوائر، يكونه الله بالنسبة إلى العالم. فالله، كالجوهر، هو السلسلة السببية أو العملية. . . إنه الشرط الكامن وراء جميع الأشياء، إنه قانون تركيب العالم. فالكون الصلب المتماسك من الأحوال والأشياء هو بالنسبة إلى الله، كالجسر بالنسبة لمخططه وتركيبه وقوانين الرياضيات والميكانيكا التي بُني ومُد وفقاً لها، فهذه هي القاعدة الداعمة، الشرط الكامن، وجوهر الجسر وبدونها سيسقط الجسر وينهار. وكالجسر هو العالم إذ يدعمه تركيبه وقوانينه، إنه مرفوع في راحة الله.

ونظراً لأن إرادة الله وقوانين الطبيعة هي الحقيقة الواقعية الواحدة ذاتها، وإن اختلفت التعابير، لذلك يتبع أن جميع الأحداث هي العملية الميكانيكية للقوانين الثابتة التي لا تتغير، وليست نزوة من نزوات سيد أتوقراطي غير مسؤول يتربع جالساً في النجوم.

فالنظام الميكانيكي الذي شاهده ديكارت في المادة والجسد وحدهما، يراه سبينوزا في الله وفي العقل أيضاً. إنه عالم الجبرية وليس عالم التصميم. ولأننا نفعل جرياً وراء غايات نعيها، نفترض بأن لجميع العمليات غايات كهذه أمام أنظارها، وبسبب أننا بشر نفترض بأن جميع الأحداث تنتهي إلى الإنسان، وأنه قد جرى تصميمها لتخدم غاياته. ولكن هذا وَهم يفترض الإنسان مركزاً لدائرة جميع الأشياء، وهم تفكيرنا بهذا المقدار.

إن جذر أضخم الأخطاء في الفلسفة يكمن في مدنا بأغراضنا البشرية وميزاننا وتفاضيلنا لتغطية الكون الموضوعي.

ومن هنا تنشأ قضيتنا، «قضية الشر»، ونحن نناضل كي نوفق بين مصائب الحياة وصلاح الله، متناسين الدرس الذي لقنه لأيوب، والقائل بأن الله هو ما وراء خيرنا القليل وشرنا. فالخير والشر هما أمران نسبيان بالنسبة للبشر، ويكونان مراراً أذواقاً وغايات فردية، ولا يسريان على كون حيث يكون فيه الأفراد أفميرات[1]، وحيث تكتب **الأصبع المتحركة** بالماء حتى تاريخ عنصر أو قوم.

وبهذا الصدد يقول سبينوزا:

«في أي وقت كان، يبدو لنا أي شيء في الطبيعة، باعثاً على السخرية ومنافياً

(١) أفمير: حشرة تعمر يوماً واحداً.

للعقل أو شراً. فسبب ذلك يعود إلى كوننا لا نملك سوى معرفة متحيزة وجزئية بالأشياء، ولأننا في معظم الأمر جاهلون بنظام الطبيعة وتلاحمها ككل كامل، ولأننا نريد لكل شيء أن يجري ترتيبه وإعداده وفقاً لما يمليه عقلنا الخاص، وذلك بالرغم من أن ما يعلن فعلاً عنه عقلنا على أنه صالح لا يكون صالحاً بالنسبة لنظام الطبيعة الكونية وقوانينها، بل إنه صالح فقط بالنسبة لقوانين طبيعتنا منظوراً إليها على حدة. . . أما فيما يتعلق بمصطلحي **صالح وطالح**، فإنهما لا يدلان على أي شيء يقيني، إذا نظرنا إليهما بحد ذاتيهما. . . وذلك لأن الشيء الواحد ذاته يمكن أن يكون في ذات الوقت صالحاً وطالحاً، وحيادياً، لا صالحاً ولا طالحاً. فمثلاً الموسيقى صالحة للسوداء (المنخوليا) وطالحة للنواحين الندابين، وحيادية بالنسبة للموتى».

إن الصالح والطالح هما من الأهواء التي لا تستطيع الحقيقة الواقعية السرمدية الاعتراف بها. «وإنه لحق أن ينبغي على العالم أن يصور موضحاً الطبيعة المليئة لغير المتناهي، وليس فقط المثل الأعلى الخاص بالإنسان، وكما هي الحال والصالح والطالح، فكذلك أيضاً الحال والقبيح والجميل، فهذان هما أيضاً مصطلحان ذاتيان، إذا رشق بهما أحدُ العالم فإنهما سيعودان إلى الراشق بصورة غير مشرفة.

وبهذا الصدد يقول سبينوزا:

«أود أن أحذركم من أنني لا أنسب إلى الطبيعة جمالاً أو قبحاً، ولا نظاماً أو فوضى. فالأشياء يمكن أن تنعت بالجميلة أو القبيحة بالمنتظمة أو غير المنتظمة، فقط من حيث علاقتها بخيالنا. فمثلاً إذا كانت الحركة التي تتلقاها أعصابنا بواسطة العيون من المواضيع الكائنة أمامنا تؤدي إلى الصحة، فعندئذٍ تنعت تلك المواضيع بالجميلة، لكنها إذا لم تكن كذلك فآنذاك توصف بالقبيحة». وسبينوزا في فقرات كهذه يتجاوز أفلاطون ويتخطاه، حيث أعتقد أفلاطون بأن أحكامه الأخلاقية الوضعية يجب أن تكون قوانين الخليقة وشرائع الله السرمدية.

هل الله شخص؟ إنه ليس كذلك بأي معنى بشري لهذه الكلمة. ويشير سبينوزا «إلى الاعتقاد الشعبي الذي لا يزال يصور الله كذكر وليس كأنثى»، وفيه من الشهامة ما يكفي ليرفض المفهوم الذي يصور تبعية المرأة الأرضية للرجل.

وقد كتب سبينوزا إلى أحد مراسليه، الذي اعترض على مفهومه اللاشخصاني للرب المعبود أسطراً تذكرنا بالارتيابي الإغريقي القديم، كزينوفانيس، إذ قال:

«عندما تقول بأنني إذا كنت لا أسمح بأن توجد في الله عمليات البصر والسمع والمشاهدة والإرادة وإلى غير ذلك من هذه الأمور. . . فإنك عندئذٍ لا تعرف أي نوع

من إله هو إلهي، وأنا الذي أخمن بأنك تعتقد بأنه لا يوجد هناك من كمال أكمل من ذاك الذي يمكن إيضاحه وشرحه بواسطة الصفات المذكورة آنفاً. إنني والحق لأعجب مذهولاً من أمرك هذا، وذلك لأنني أعتقد بأنه لو كان باستطاعة المثلث أن يتكلم، فعندئذٍ سيقول وفقاً لأسلوب مشابه، بأن الله هو مثلث بصورة جلية واضحة، وستقول الدائرة بأن الطبيعة الإلهية هي دائرية سمواً ومجداً، وهكذا فإن كل شيء سيعزو عندئذٍ صفاته الخاصة إلى الله».

وأخيراً «فلا الإرادة ولا الفكر يمكن أن ينسبا إلى طبيعة الله»، وذلك بالمعنى المألوف الذي تنسب وفقه هاتان الصفتان إلى الرب المعبود، فإرادة الله هي بالأحرى المجموع الكلي لكل العقول. «فعقل الله» كما يدركه سبينوزا «هو كامل الذهنية المنثورة فوق الفراغ والزمان، إنه الوعي المنشور الذي يحيي العالم وينعشه». «فجميع الأشياء هي ناشطة منتعشة بدرجات متفاوتة». فالحياة أو العقل هو مجلى أو الوجه الواحد لكل شيء نعرف به، كما أن الامتداد المادي أو الجسد هو الوجه الآخر، فهذانَ هما الوجهان الاثنان أو الصفتان، (كما يدعوهما سبينوزا) اللتان ندرك من خلالهما عملية الجوهر أو الله. ويجوز لنا أن نقول، وفقاً لهذا المعنى، بأن لله. هذا العملية الكونية والحقيقة الواقعية السرمدية الكامنة وراء جريان الأشياء. كلاً من عقل وجسم، وليس العقل، ولا المادة هو أو هي الله، بل إن العمليات الذهنية والعمليات الجزيئية التي تشكل التاريخ المزدوج للعالم، هي وعللها وقوانينها تكون الله.

٢ ـ المادة والذهن

ولكن ما هو الذهن وما هي المادة؟ هل الذهن هو مادي كما يفترض بعض الناس من الذين لا يؤمنون بالخيال، أو هل الجسد فكرة فقط كما يعتقد البعض من أصحاب المخيلة؟ وهل العملية المادية هي العلة أو المعلول للعملية المخية؟ أو هل هما كما علّم مليبرانش غير مرتبطتين ومستقلتان ومتوازيتان فقط من حيث العناية الإلهية؟.

وهنا يجيبنا سبينوزا بأن ليس الذهن مادياً وليست المادة ذهنية، وليست عملية الدماغ العلة، وليست معلول الفكر، وليست العمليتان مستقلتين وليستا متوازيتين، وذلك لأنه لا توجد هناك عمليتان ولا توجد ذاتيتان، بل إنما توجد عملية واحدة، منظوراً إليها الآن باطنياً كفكر، ومشاهدة الآن ظاهرياً كحركة.

وتوجد فقط ذاتية واحدة، مشاهدة الآن، باطنياً كذهن، ومنظورة الآن ظاهرياً كمادة لكنها في الواقعة هي مزيج متشابك ووحدة من كليهما. فالذهن والجسد لا يفعل

الواحد منهما في الآخر، وذلك لأنه ليس هناك من آخر، بل إنهما واحد. «فالجسد لا يستطيع أن يرغم الذهن على التفكير، والذهن لا يستطيع أن يفرض على الجسد أن يبقى في حالة من حركة أو سكون، أو في أية حالة أخرى»، وذلك لهذا السبب البسيط، «وهو أن قرار الذهن ورغبة الجسد وتقريره. . . هما الشيء الواحد نفسه». وكل العالم هو مزدوج بصورة موحدة، وفقاً لهذا الأسلوب، فحيثما توجد عملية «مادية» ظاهرية، فإنها تكون فقط الجانب أو الوجه الواحد من العملية الواقعية، التي يمكن لنا أن نراها، من نظرة أكمل، على أنها تحتوي أيضاً على عملية باطنية متناسقة، على درجة مهما تكن مختلفة، والعملية الذهنية التي نشاهدها داخل ذواتنا. **«فنظام الفِكَر وارتباطها هما كنظام الأشياء وارتباطها»**. «فالجوهر المفكر والجوهر الممتد هما الشيء ذاته مدركاً تارة من خلال هذه الصفة أو الوجه، وأخرى من خلال تلك أو ذاك». «ومن المؤكد أن اليهود كما يبدو قد أدركوا هذا الأمر، وإن كان إدراكاً مشوشاً، وذلك لأنهم قالوا بأن الله وعقله، والأشياء التي أدركها عقله، هو وهي الشيء الواحد ذاته».

وإذا اعتبروا، بمفهوم أوسع، «الذهن» مطابقاً للجهاز العصبي بكل تشعباته، فعندئذٍ سيرافق كل تبدل يطرأ على «الجسد» تبدل متناسق وذاك يطرأ على «الذهن». وتماماً كما أن الأفكار والعمليات الذهنية مربوطة ومرتبة داخل الذهن، فكذلك فإن تكيفات الجسد وتكيفات الأشياء المؤثرة في الجسد من خلال الإحساس، هي مرتبة ومعدة وفقاً لنظامها، «ولا يمكن أن يحدث أي شيء للجسد الذي لا يدركه الذهن» أو يُشعر به بصورة واعية أو لا واعية. وكما أن العاطفة، كما نحس بها هي جزء من كل كامل حيث تكون التبدلات التي تطرأ على الأنظمة من دورية وتنفسية وهضمية هي المرتكز أو القاعدة، فكذلك فإن الفكرة بالإضافة إلى التبدلات «الجسدية» هي جزء من عملية عضوية مركبة. وحتى أن هناك لمهارات الاستبصار الرياضي غير المتناهية في الصغر تعالقيتها داخل الجسد. (ألم يقترح «السلوكيون» اكتشاف أفكار الإنسان بواسطة تسجيل الذبذبات اللاإرادية للحبلين الصوتيين، التي تبدو على أنها ترافق كل تفكير؟).

وبعد أن يحاول سبينوزا على هذا الشكل، إذابة الفارق بين الجسد والذهن، يسترسل إلى اختزال الفارق بين العقل والإرادة إلى مسألة درجة. وبهذا يقول بأنه لا توجد هناك «ملكات» داخل الذهن، ولا توجد ذاتيتان منفصلتان تدعيان بالعقل أو الإرادة، وأقل من هاتين هو وجود المخيلة أو الذاكرة، فالذهن ليس قدرة تتعامل بالفِكَر، بل إنه الفِكَر بذواتها وبعمليتها وتحلقها أو تسلسلها. فالعقل هو فقط مصطلح

تجريدي ومختزل لسلسلة من الفِكَر، والإرادة ليست سوى مصطلح تجريدي لسلسلة من الأفعال أو إرادات الأفعال، «فالعقل يرتبط بتلك الفكرة أو هذه، والإرادة ترتبط بإرادة الفعل هذه أو تلك ارتباط الصخرية بهذه الصخرة أو تلك»، وذلك لأن إرادة الفعل هي فكرة قد بقيت نتيجة لثراء التداعيات، (أو ربما نتيجة لعدم وجود فكَر مزاحمة لها)، مدة كافية من الزمن داخل الوعي لتتحول إلى فعل. فكل فكرة تصبح فعلاً ما لم توقفها فكرة مختلفة وهي لا تزال في حالة انتقال، فالفكرة بالذات هي المرحلة الأولى من عملية عضوية موحدة حيث يكون الفعل الخارجي اكتمالها أو إنجازها.

وإن ما يُدعى مراراً بالإرادة، بوصفها قوة دافعة تعين ديمومة فكرة داخل الوعي، ينبغي أن يدعى بالرغبة. حيث تكون هذه ماهية كل ماهية الإنسان». فالرغبة هي شهوة أو غريزة نعيها، ولكن الغرائز ليست دائماً بحاجة لأن تفعل من خلال رغبة واعية، فوراء الغرائز يوجد المجهود الغامض والمتنوع والرامي إلى حفظ الذات. وسبينوزا يرى هذا في كل فاعلية بشرية وحتى في الفاعلية ما دون البشرية، تماماً كما كان شوبنهور ونيتشه يريان إرادة الحياة أو إرادة القوة في كل مكان، فالفلاسفة نادراً ما يختلفون.

ويقول سبينوزا:

«إن كل شيء، من حيث إنه يكون داخل ذاته، يسعى ليتشبث بكينونته الخاصة، وإن السعي الذي به ينشد التشبث بكينونته الخاصة ليس سوى الماهية الواقعية لذاك الشيء».

فالقوة التي بواسطتها يبقى الشيء، تكون لب كينونته وجوهرها. فكل غريزة هي حيلة أو تدبير أوجدته الطبيعة وطورته للحفاظ على الفرد (أو للحفاظ على النوع أو العشيرة الأمر الذي ينسى العازبون منا إضافته).

وإن اللذة والألم هما رضا الغريزة أو العقبة في طريقها، وهما ليسا بعلتي رغباتنا، بل إنهما نتائج هذه الرغبات، فنحن لا نرغب في الأشياء لأنها تعطينا لذة، بل إنها تعطينا لذة لأننا نرغب فيها، ونحن نرغب فيها لأنه يجب علينا ذلك.

وبحكم ذلك لا توجد إرادة حرة، فضرورات البقاء تعين الغريزة، والغريزة تعين الرغبة، والرغبة تعين الفكر والفعل. «فقرارات الذهن ليست سوى الرغبات التي تتنوع وفقاً للفطر المختلفة». «ولا توجد في الذهن إرادة مطلقة أو حرة، بل إن الذهن مقرر

له أن يريد هذا الشيء أو ذاك، وتقرر هذا الأمر علة تعيّنها بدورها علة أخرى، وتعين هذه ثالثة وهكذا دواليك حتى اللانهاية». «والناس يعتقدون بأنهم أحرار؛ وسبب ذلك عائد إلى كونهم يعون إرادات أفعالهم ورغباتهم، لكنهم يجهلون بالعلل والأسباب التي تدفع بهم إلى التمني أو الرغبة». ويقارن سبينوزا شعور الإرادة بحجر يفكر، وهو مندفع في الفضاء، بأنه هو الذي يعين مساره ومكان سقوطه ووقت هبوطه.

ولما كانت الأفعال البشرية تطيع قوانين ثابتة ثبات قوانين الهندسة، لذلك ينبغي أن ندرس على النفس بشكل هندسي وبموضوعية رياضية.

وبهذا الصدد يقول سبينوزا:

«إنني سأكتب عن الكائنات البشرية كما لو أن همي كان منصباً على الخطوط والسطوح والمكعبات». «لقد كدحت بحرص وحذر كي لا أسخر أو أتفجع أو ألعن الأفعال البشرية بل كي أفهمها، وعلى ضوء هذه الغايات نظرت إلى الانفعالات لا بوصفها رذائل الطبيعة البشرية، بل كخصائص لائقة بها تماماً كلياقة الحرارة والبرودة والعاصفة والرعد، وما شابه ذلك بالطبيعة والجو».

«إن هذه المواجهة اللامتحيزة للموضوع ترتفع بدراسة سبينوزا للطبيعة البشرية إلى تلك الذرى الشامخة، وتعطيها هكذا أولوية حيث وصفها «فرودي» «بأنها دراسة هي ببعيد أكثر اكتمالاً من أية دراسة أخرى سبق لأي فيلسوف أخلاقي أن خطها أبداً». كما وأن «**تين**» لم يعرف من أية طريقة أخرى لامتداح تحليل «**بايسل**» سوى تشبيهه له بتحليل سبينوزا، بينما أن يوهانيس مللر عندما بلغ في دراسته موضوع الغرائز والعواطف كتب قائلاً:

«إنه فيما يتعلق بعلاقات العواطف بعضها ببعض، ومع صرف النظر عن الحالات السيكولوجية، فإنه لمن المستحيل على المرء أن يقدم أية دراسة أفضل من الدراسة التي وضعها سبينوزا بتفوق أستاذ لا يعلى عليه. وبالتواضع الذي عادة يرافق العظمة الحقيقية اقتبس هذا العالم النفساني السفر الثالث من كتاب الأخلاق الوضعية حرفاً حرفاً.

وإنه من خلال هذا التحليل للسلوك البشري يبلغ سبينوزا أخيراً القضايا التي تعطي رائعته عنوانها.

٣ ـ العقل والأخلاق

وأخيراً فإن هناك ثلاثة مناهج للأخلاق الوضعية، أي ثلاثة مفاهيم للخلق المثالي

وللحياة الأخلاقية. فهناك منهاج بوذا والمسيح، الذي يشدد على الفضائل الأنثوية، ويعتبر أن للناس، جميعاً قيمة واعتباراً، ويقاوم الشر فقط بالرد عليه بالخير، ويعرف بأن الفضيلة هي المحبة، ويميل في السياسة إلى الديمقراطية غير المحدودة. أما المنهاج الثاني فهو منهاج ميكيافيللي ونيتشه، الذي يشدد على فضائل الرجولة ويقبل بعدم المساواة بين البشر، ويستذوق مخاطر الصراع والفتح، ويعرف بأن الفضيلة هي القوة، ويمجد الأرستقراطية الوراثية. وأخيراً فإن المنهاج الثالث هو منهاج سقراط وأفلاطون وأرسطو، وهذا ينكر قابلية التطبيق الشامل لكل من الفضائل الأنثوية وفضائل الرجولة، ويعتبر أن الناس المطلعين والناضجين هم وحدهم قادرون على أن يحكموا متى ينبغي للمحبة أن تسود، ومتى ينبغي للقوة أن تسيطر، وذلك وفقاً لتفاوت الظروف واختلافها. وهذا المنهاج يعرف لذلك بأن الفضيلة هي العقل ويطالب بحكومة تكون مزيجاً متفاوتاً من الأرستقراطية والديمقراطية. وأنه والحق لامتياز لسبينوزا كون أخلاقه الوضعية توفق، بصورة لا واعية، بين هذه الفلسفات الثلاث المتعادية ظاهرياً، وتنسج منها وحدة متناغمة منسجمة، وتعطينا في النهاية منهاجاً للأخلاق هو أسمى إنجاز عرفه الفكر الحديث.

ويبدأ سبينوزا بجعله السعادة هدفاً للسلوك، وهو يعرف السعادة ببساطة، إذ يقول بأنها وجود اللذة وغياب الألم. لكن اللذة والألم هما أمران نسبيان وليسا مطلقين، وهما ليسا حالين بل إنهما انتقالان. «فاللذة هي انتقال المرء من حال كمال أقل، (ويعني بكمال هنا اكتمال أو إتمام)، إلى كمال أضخم.

أما اللذة فإنها تتوقف على هذا، ألا وهو تزايد قوة المرء.

وما الألم سوى انتقال المرء من حال كمال أضخم إلى كمال أقل...».

وإنني أقول بالانتقال، وذلك لأن اللذة ليست الكمال بذاته: «فلو أن المرء كان قد ولد مع الكمال الذي ينتقل إليه فعندئذٍ سيكون مجرداً من عاطفة اللذة، وعكس هذا القول يجعل، مع ذلك، الكمال أشد بروزاً وظهوراً» وجميع الانفعالات هي ممرات، أما العواطف فهي حركات نحو أو من الاكتمال والقوة.

ويقول سبينوزا:

«إنني أفهم بالعواطف تكيفات الجسد التي بواسطتها تتزايد قوة الفعل في الجسم أو تنقص، تُعاضد وتُنشَّط أو تُلجم وتكبح، كما ويتم هذا الأمر في الوقت ذاته بالنسبة لفِكَر هذه التكيفات». (لقد جرت العادة أن تنسب نظرية العاطفة إلى جيمس

«ولانغي»، لكنها هنا وعند سبينوزا، قد صيغت بصورة أصح وأدق من صياغة أي من هذين العالمين النفسانيين لها، وتتفق، بصورة مذهلة، ونتائج أبحاث البروفسور كانون). فالعاطفة أو الانفعال ليس طالحاً أو صالحاً في ذاته، بل فقط من حيث ينتقص أو يزيد في قوتنا. «وإنني أعني بالفضيلة والقوة الشيء ذاته، فالفضيلة هي قوة الفاعلية، إنها صورة للآبلية، فكلما ازدادت قدرة الإنسان على الحفاظ على كينونته وطلب ما يكون نافعاً له، تكن فضيلته أقوى وأشد» وسبينوزا لا يطالب المرء بأن يضحي بنفسه من أجل صالح إنسان آخر، فهو أرفق من الطبيعة، وهو يعتقد بأن الأنانية هي فرع ضروري من الغريزة العليا للحفاظ على الذات. وهو يقول بهذا الصدد:

«ليس هناك من إنسان يهمل أي شيء يراه صالحاً، ما عدا إذا أمل بأن يكسب من وراء إهماله هذا، شيئاً يكون أصلح من ذاك». وهذا الأمر يبدو لسبينوزا معقولاً تماماً، «فنظراً لأن العقل لا يطالب بأي شيء ضد الطبيعة، لذلك فهو يسلم بأنه يتوجب على كل إنسان أن يحب ذاته، وأن ينشد ما يكون نافعاً له، وأن يرغب في أي شيء يقوده فعلاً إلى حال من كمال أشد. وأنه ينبغي على كل إنسان أن يسعى للحفاظ على كينونته من حيث أنها تكمن فيه. وهكذا نراه لا يبني أخلاقه الوضعية على الإيثارية أو الغيرية، وعلى صلاح الإنسان الطبيعي كما يفعل المصلحون الطوباويون، ولا يقيمها على حب الإنسان لذاته وأنه الطبيعي كالمحافظين الأوغاد، بل يرسيها على ما يعتقد بأنها أنانية محتومة ولها ما يبررها.

وإن منهاجاً أخلاقياً يعلم الإنسان بأن يكون ضعيفاً لهو منهاج لا قيمة له أو وزن، فأساس الفضيلة هو ليس أي شيء آخر ما عدا المجهود الرامي إلى حفاظ المرء على كينونته، كما وأن سعادة الإنسان تتوقف على القوة للقيام بعمل كهذا».

وسبينوزا، كنيتشه، لا يجد في الاتضاع أية فائدة، فالاتضاع هو إما رياء مدبر أو جبن عبد، وهو يدل على عدم وجود القوة بينما أن جميع الفضائل بالنسبة لسبينوزا هي صور الآبلية والقوة. وهكذا فإن الندم هو مثلبة أكثر من كونه فضيلة. وبهذا يقول:

«إن من يندم يكن تعيساً مرتين وضعيفاً ضعفاً مزدوجاً». ولكنه لا يصرف من الوقت مقدار ما يصرفه نيتشه على الطعن بالاتضاع، «وذلك لأن الاتضاع نادر جداً»، وهو كما يقول شيشرون، بأن حتى الفلاسفة الذين يضعون الكتب في تمجيد الاتضاع يضعون أسماءهم على صفحات عناوين كتبهم. «فذاك الذي يحتقر نفسه هو أقرب الناس إلى الإنسان الفخور بها». هذا ما يقوله سبينوزا (واضعاً بجملة واحدة نظرية محبوبة لدى المحللين النفسانيين، هذه النظرية القائلة بأن كل فضيلة مدركة هي مجهود

يرمي إلى إخفاء أو تصحيح رذيلة خفية). وبينما نرى سبينوزا يكره الضعة نراه معجباً بالتواضع. وهو يعترض على الفخار أو الكبر، الذي لا يكون منقوشاً بالأفعال نقشاً. ويرى أن الغرور يدفع بالناس إلى كراهية بعضهم بعضاً: «فالرجل المغرور يروي فقط أفعاله العظيمة، ويقصر فقط عن أفعال الآخرين الشريرة». وهو يغتبط ويسر عندما يجالس من هم دون منه، حيث أن مثل هؤلاء سيفغرون أفواههم دهشة لما أتاه من أفعال وأعمال، وأخيراً يصبح ضحية أولئك، الذين يكونون أكثر الناس مدحاً له وإطراءً، «إذ ليس هناك من إنسان ينخدع بالملق والمداهنة كما ينخدع بهما المتكبر الغطريس».

وإلى هذا الحد يقدم لنا فيلسوفنا الوديع اللطيف نوعاً من أخلاقية وضعية أسبرطية، لكنه في فقرات أخرى يتبدى جرس صوته أرق وألطف، وهو يعجب من مقدار الحسد وتبادل الاتهام والتحقير المتبادل وحتى الكراهية التي تستثير الناس وتفرق بينهم، وهو لا يرى أي علاج لأمراضنا الاجتماعية، إلا باستئصال تلك وما شابهها من عواطف. وهو يعتقد بأنه لأمر سهل هين أن نرى أن البغضاء، لربما بسبب تعثرها على شفا المحبة، يمكن التغلب عليها بالمحبة بصورة أسهل من قهرها بالبغضاء المتبادلة، وذلك لأن البغضاء تتغذى بشعور مرتجع «بينما أن ذاك المرء الذي يعتقد بأنه محبوب لدى أمرىء آخر يبغضه يكون فريسة عاطفتين مصطرعتين، عاطفتي المحبة والبغضاء» وذلك نظراً (كما قد يعتقد سبينوزا متفائلاً)، إلى أن المحبة تنزع إلى توليد المحبة والإنجاب بها، وهكذا فإن بغضاء المرء لمن يحبه تنحل وتفقد طاقتها. فإن نكره هو أن نعترف بدونيتنا وبخوفنا، فنحن لا نكره عدواً نكون واثقين من التغلب عليه. «وأن ذاك الذي يرغب في الثأر للجراح عن طريق الكراهية المتبادلة يعش حياته تعيساً شقياً». ولكن ذاك الذي يسعى لطرد الكراهية بالمحبة، إنما يحارب بسرور وثقة، وسيان عنده أن يقاوم إنساناً واحداً أو العديد من الناس، وهو نادراً ما يحتاج إلى عون الحظ وعضده. وأولئك الذين يكتسحهم يستسلمون بغبطة وفرح. «إن الأذهان لا تغلب بالأسلحة بل بعظمة النفس».

ويرى سبينوزا، في فقرات كهذه، بعضاً من النور الذي شع على هضاب الجليل.

ولكن جوهر أخلاقيته الوضعية هو يوناني أكثر من كونه مسيحياً. «أن تسعى لتفهم هو القاعدة الأولى والوحيدة للفضيلة». وليس هناك من قول هو ببساطة سقراطية كلياً كالقول الآنف الذكر. «وذلك لأن العلل الخارجية تتقاذفنا بطرق عديدة،

وكالأمواج تسوقنا الرياح، فنترنح جيئة وذهاباً، ولا نعي موضع الخلف ولا قسمتنا ونصيبنا». ونحن نعتقد بأننا نكون أكثر ما نكون ذواتنا، في أشد حالات الانفعال، بينما إننا نكون آنذاك في أشد حال من السلبية والجمود، حيث يجرفنا تيار سلفي من دافع أو شعور إلى ردة فعل مترسبة لا تواجه سوى جزء من الوضع، وذلك لأن المرء لا يستطيع، بدون الفكر، أن يدرك سوى جزء من الوضع. «فالانفعال هو فكرة ناقصة»، وما الفكر سوى جواب جرى تأخيره إلى أن استثارت كل زاوية حيوية من زوايا القضية ردة فعل متبادل موروث أو مكتسب، وعلى هذا الشكل فقط تكون الفكرة كافية وافية، وتكون الجواب عن كل ما يمكن أن يكون.

إن الغرائز رائعة كقوة دافعة، لكنها خطرة كمرشد أو موجه، وذلك لأن ما قد ندعوه بفردية الغرائز، هو أن كل غريزة منها تسعى لإشباع ذاتها، غير مهتمة أو مكترثة بصالح الشخصية ككل كامل. وأي دمار نزل بالناس، بسبب طمع جموح عضوض طليق من كل عنان، أو بسبب الخصام والعناد والشبق، حتى أصبح أناس كأولئك، حواشي وذيولاً للغريزة التي استعبدتهم. «إن الانفعالات التي تهاجمنا كل يوم، تتعلق نوعاً ما بجزء ما من أجزاء الجسد، جزء يكون تأثره أشد من تأثر الأجزاء الأخرى. وهكذا فإن العواطف كقاعدة، هي إفراط ووغول، وترغم العقل على التأمل في موضوع واحد، وهكذا لا يستطيع التأمل في المواضيع الأخرى»، ولكن «الرغبة التي تنشأ عن اللذة أو الألم الذي لا يتعلق بجزء واحد أو أجزاء معينة من الجسد، لا تكون لها فائدة بالنسبة للإنسان ككل كامل». وكي تكون ذواتنا يجب علينا أن نكمل ذواتنا وننجزها.

ومن البدهي أن كل هذا هو التمييز الفلسفي القديم بين العقل والعاطفة. لكن سبينوزا يضيف شيئاً ما حيوياً إلى نظرية سقراط والرواقيين إذ يقول:

«كما أن العاطفة تكون عمياء بدون العقل، فكذلك يكون العقل ميتاً بدون العاطفة، ولا يمكن صد أية عاطفة أو إزالتها إلا بعاطفة معاكسة لها وأقوى منها».

وهو بدلاً من أن يجابه، عبثاً العاطفة بالعقل. وهذه مباراة ينتصر عادة فيها العنصر السلفي الضارب بجذوره عميقاً عميقاً. يجابه العواطف المعدومة العقل بالعواطف التي نسقها العقل، ووضعها في مكانها رسم المنظور الكلي للوضع. فالفكر يجب ألا يفتقر لحرارة الرغبة، كما وأن الرغبة ينبغي ألا تفتقر إلى نور الفكر. «فالعاطفة لا تعود عاطفة حالما تشكل عنها فكرة واضحة مميزة، ويكون العقل خاضعاً للعواطف بالنسبة إلى عدد الفكر الكاملة التي يملكها». «إن جميع الشهوات هي عواطف وذلك فقط من

حيث كونها تنشأ عن فكر ناقصة. وتكون هذه فضائل عندما تكون الفكر الكاملة هي التي ولّدتها. وإن كل سلوك عقلاني. وأعني بذلك كل ردة فعل تجابه الوضع بأكمله. هو ردة فعل فاضلة. وفي نهاية المطاف، لا توجد فضيلة بل يوجد عقل.

وتتدفق أخلاق سبينوزا الوضعية في ميتافيزيقاه، وتماماً كما أن العقل كان يكمن هناك في الإدراك الحسي للقانون في جريان الأشياء اللاتكوني، فكذلك فإنه يكمن هنا في رسوخ القانون في جريان الرغبات اللاتكوني، فهناك كان يكمن في الرؤيا أو المشاهدة، وهنا يكمن في الفعلية تحت صورة السرمدية، وذلك كي يجعل الإدراك الحسي والفعل يلائمان رسم المنظور السرمدي للكل الكامل. ويساعدنا الفكر على إلقاء هذه النظرة الأوسع والأبعد، بسبب مساعدة الخيال له، إذ أن الخيال يقدم إلى الوعي تلك الآثار البعيدة التي تخلفها الأفعال الراهنة التي لن يكون لها أي أثر في ردة الفعل، لو جاءت ردة الفعل فوراً وبدون فكر أو تفكير. وإن العقبة الكوؤد التي تعترض السلوك العقلاني تتمثل في الوضوح الأسمى للأحاسيس، وذلك مقارنة لها بالذكريات المبروزة التي ندعوها بالخيال. وبهذا الصدد يقول:

«ومن حيث إن الذهن يدرك أحد الأشياء وفقاً لما يمليه العقل، فإنه سيكون مؤثراً فيه بالتساوي سواءً كانت الفكرة عن شيء حاضر أو ماض أو مقبل». فنحن نحول الخبرة بواسطة العقل والمخيلة إلى تبصر (بعد نظر)، ونصبح خالقي مستقبلنا، ولا نعود عبيداً لماضينا.

وعلى هذا الشكل نحقق الحرية الوحيدة الممكنة بالنسبة للإنسان. فسلبية العاطفة هي «العبودية البشرية» وفعل العقل هو الحرية الإنسانية. ولا أعني بالحرية التحرر من القانون السببي أو العملية، بل من العاطفة المتحيزة الجزئية أو السورة الفكرية، ولا أعني بها التحرر من العاطفة بل من العاطفة غير المنسقة والناقصة. فنحن نكون أحراراً فقط عندما نعرف. فإن تكون سوبرمان هو أن لا تكون حراً من كوابح العدالة الاجتماعية والوداعة، بل متحرراً من فردية الغرائز. وبهذا الاكتمال والتكامل يطل علينا اتزان الرجل الحكيم، لا بطل أرسطو المغتبط بذاته، ودون هذا، استعلاء مثل نيتشه الأعلى الغطريس، بل سلام الذهن الرفيق وموازنته. فالناس الصالحون بالعقل. أي أولئك الذين بإرشاد العقل يطلبون ما هو مفيد لهم. لا يرغبون في أي شيء لذواتهم، ما لم يكونوا يريدون مثله لبقية الجنس البشري. فإن تكون عظيماً لا يعني أن تتربع فوق الإنسانية وتحكم الآخرين، بل أن تترفع فوق تحيزات الرغبات وتفاهاتها وأن تحكم ذاتك.

إن هذه الحرية أنبل من تلك التي يدعوها الناس بالإرادة الحرة، وذلك لأن الإرادة ليست حرة، ولربما لا توجد هناك «إرادة». ويجب ألا يفترض أي إنسان، بأنه بسبب كونه لم يعد حراً، لذلك فإنه لم يعد مسؤولاً أخلاقياً عن سلوكه وبناء حياته. وتماماً بسبب كون ذكريات الناس هي التي تعين أفعالهم، لذلك يتوجب على المجتمع لكي يحمي نفسه أن يشكل من مواطنيه، ومن خلال آمال هؤلاء ومخاوفهم، نوعاً من نظام اجتماعي وتعاون. إن كل تعليم يفترض مسبقاً الجبرية، ويسكب في أذهان الأحداث والشباب المنفتحة فيضاً من التحاريم التي يترقبون منها أن تسهم في تعيين السلوك. «فالشر الذي يتولد من الأعمال الشريرة، يجب لذلك ألا تكون مخافتنا منه أقل من تلك، بسبب أنه ناشىء بالضرورة عن تلك الأعمال. وسواء كانت أفعالنا حرة أو غير حرة، فإن دوافعنا مع ذلك تكون نابعة من الخوف والرجاء، لذلك فإن ذاك الزعم القائل بأنني لن أترك مكاناً للسنن الأدبية والأوامر، هو زعم خاطىء ومغلوط، بل إن الأمر على العكس من ذلك إذ أن الجبرية تساعد على ممارسة حياة أخلاقية أفضل: فهي تعلمنا بألا نحتقر أو نسخر من أي إنسان، وبألا نغضب من أي أمرىء، «فالناس ليسوا بمذنبين»، ومع اننا نعاقب الأشرار، فعقابنا لا يصدر عن بغضاء أو كراهية لهم، فنحن نغفر لهم لأنهم لا يعرفون ماذا يفعلون.

وفوق كل شيء تشجعنا الجبرية على ترقب واحتمال وجهي القدر معاً بذهن مقسط، ونتذكر بأن جميع الأشياء تتبع بأوامر الله السرمدية. ولربما تعلمنا حتى «محبة الله العقلانية» التي بواسطتها سنتقبل قوانين الطبيعة بغبطة وفرح، ونجد اكتمالنا داخل حدودها.

وإن ذاك الذي يرى الأشياء بوصفها مقدرة تقديراً لا يستطيع أن يشكو أو يتبرم، مع أنه قد يقاوم، «وذلك لأنه يدرك الأشياء بموجب نوع معين من سرمدية، ويفهم بأن الكوارث التي نزلت به ليست مصادفات في التصميم الكلي، وإنها تجد بعضاً من تبرير في سياق العالم الخالد وبنائه. وعندما يكون بهذه الذهنية يرتفع من شهوات العاطفة المتقلبة إلى صفاء التأمل الرفيع الذي يرى جميع الأشياء كأجزاء من نظام وتطور سرمديين، وهكذا يتعلم كيف يبتسم في وجه المحتوم»، «وسواءٌ وافاه الآن أو بعد ألف من الأعوام، فإنه يجلس مطمئناً راضياً» ويتعلم أيضاً الدرس القديم:

إن الله ليس شخصية نزوية متقلبة الأهواء، مستغرق في شؤون عباده الخاصة، بل إنه النظام الثابت المدعم العاضد للكون. ويصيغ أفلاطون هذا المفهوم ذاته صياغة رائعة جميلة في الجمهورية إذ يقول:

«إن ذاك الذي يكون عقله مركزاً على كينونة صحيحة، لا يتوفر له الوقت لينظر في شؤون الناس التافهة، أو ليمتلىء قلبه حسداً أو عداوة في الصراع ضدهم، فعينه تكون موجهة أبداً نحو مبادىء ثابتة لا تتغير، حيث لا يرى أيضاً منها يجرح الآخر، أو يجرحه الآخر، بل يراها جميعاً تتحرك بانتظام وفقاً للعقل، هذه يقلدها، وبالنسبة لهذه يشاكل ذاته».

ويقول نيتشه:

«إن ذاك الذي يكون ضرورياً لا يكدرني أو يغضبني.. فحب القسمة جوهر طبيعتي ولبها».

أو قول كيتس:

«إن تحتمل جميع الحقائق العارية

وإن تواجه الوضع بهدوء تام

هذا هو ذروة السيادة والرفعة».

إن فلسفة كهذه تعلمنا أن نقول بلى أيتها الحياة، وحتى أيها الموت «فالموت هو أقل شيء يفكر به الإنسان الحر، وحكمته تكون تأملاً لا في الموت بل في الحياة». إنها تهدىء روع أناناتنا برسم منظورها المنسفح الوسيع. إنها توفق بيننا وبين التحاديد التي داخلها يجب على أغراضنا أن تُحدد وتُعين. إنها تدفع بنا إلى الاستسلام والسلبية الشرقية المترهلة، لكنها هي أيضاً مرتكز لا غناء عنه لكل حكمة ولكل قوة.

٤ ـ الدين والخلود

وكما ندرك إن فلسفة سبينوزا محاولة لحب عالم كان فيه منبوذاً وحيداً، فإنه فضلاً عن ذلك، كان يستطرز شعبه، سائلاً كيف يمكن أن ينبغي حتى على إنسان عادل، كالشعب المختار، أن يكون محطاً للاضطهاد والنفي والتشريد ولكل نوع من خراب أو دمار. فلمدة من الزمن قد أرضاه وكفاه مفهوم العالم كعملية لا شخصانية وكقانون ثابت لا يتغير، لكن في النهاية حولت روحه الدينية جوهراً، هذه العملية الخرساء إلى شيء ما يستأثر بشغاف القلب تقريباً. فلقد حاول أن يدمج رغباته الخاصة في نظام الأشياء الكوني، كي تصبح جزءاً من الطبيعة لا تميزه منها تقريباً. وبهذا الصدد يقول:

«إن أعظم خير هو المعرفة بالاتحاد الذي يضم العقل والطبيعة بأكملها». والحق

إن انفصالنا الفردي (عن الطبيعة ـ المترجم) هو، بمعنى ما، انفصال موهوم، فنحن أجزاء من تيار القانون العظيم والعلة، إننا أجزاء من الله، فنحن الصور المتغيرة من كينونة أضخم من ذواتنا، كينونة لا تنتهي حينما توافينا المنية، وأن أجسامنا خلايا في جسم سلالة، وسلالتنا هي حادثة عارضة في دراما الحياة، وما أذهاننا سوى ومضات رجراجة من نور سرمدي. «فعلقنا، من حيث أنه يفهم، هو حال سرمدية من التفكير، حال تعينها حال أخرى، وهذه تعينها حال غيرها، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وهكذا فإن جميع هذه الأحوال تشكل في الزمان عقل الله السرمدي اللامتناه».

إن الشرق ليتحدث إلينا ثانية من خلال هذا الدمج الحلولي للفرد في الكل: فهنا نسمع أصداء صوت عمر الذي لم يدعُ أبداً الواحد باثنين، وصدى القصيدة الهندية القائلة «فلتعرف داخل ذاتك والكل، النفس الواحدة عينها، ولتطرد ذاك الحلم الذي يجتزىء جزءاً من الكل الكامل».

ويقول تورو:

«إنني أحياناً عندما أعوم، استرخاءً، في بركة «وُلدن»، أكف عن العيش وأبدأ بأن أكون».

ونحن بوصفنا أجزاءً كهذه من كل كامل كهذا نكون خالدين. «فالعقل البشري لا يمكن تدميره تدميراً مطلقاً والجسد الإنساني، فهناك جزء ما منه يبقى سرمدياً». وهذا الجزء هو الذي يدرك الأشياء، وكلما ازداد إدراكنا للأشياء يزداد عقلنا خلوداً.

وهنا يمسي سبينوزا أشد غموضاً حتى مما هي عادته، وبعد الجدل اللامتناه الذي دار بين شراح لغته ومترجميها، فمع ذلك فإنه يتحدث بصورة متباينة إلى مختلف الأذهان. فالمرء ليخال أحياناً أنه يعني بالسمعة الحسنة، أو الشهرة، الخلود بمفهوم جورج أليوت، هذه الشهرة التي بها يبقينا أجمل ما في فكرنا وأعمقه عقلاً كي يزودنا بفاعلية تعيش أبد الدهر تقريباً. وأحياناً يبدو لنا سبينوزا أنه يعني بالخلود خلوداً شخصياً وفردياً، ومن الجائز أنه نظراً لكون شبح الموت كان يتراءى له دائماً في دربه، لذلك كان يصبو لتعزية نفسه بهذا الأمل المتدفق سرمدياً في صدر الإنسان. ومع ذلك فإنه يفرق بإلحاح، بين السرمدية «والبقاء الأبدي» إذ يقول:

«إننا إذا انتبهنا لرأي الناس، فسنرى أنهم يعون سرمدية عقولهم، لكنهم يخلطون بين السرمدية والديمومة، ويعزونها إلى المخيلة أو الذاكرة، حيث يعتقدون بأنها ستبقى بعد الموت». ولكن سبينوزا، كأرسطو، إذ يتحدث عن الخلود، فإنه ينكر بقاء الذاكرة

الشخصية. «فالعقل لا يستطيع أن يتخيل أو يتأمل في أي شيء ما عدا حينما يكون الجسد». وهو لا يؤمن بالثواب السماوي، وبهذا الصدد يقول:

«إن أولئك الذين يترقبون من فضيلتهم، التي كما لو أنها كانت أشد عبودية، بإثابتهم أعظم ثواب عليها، ليضلون الضلال الشديد في تقييم الفضيلة الحقيقي، وذلك كما لو أن الفضيلة وخدمة الله لم تكونا السعادة بذاتها وأعظم حرية وأوسعها». وتقول آخر قضية وردت في كتاب سبينوزا:

«إن البركة ليست ثواباً على الفضيلة، بل إنها الفضيلة بالذات».

ولربما كان الخلود، وفقاً لأسلوب مشابه لهذا، ليس ثواباً على التفكير النقي الصافي، بل إنه التفكير الصافي بالذات، وذلك نظراً لأنه يحمل الماضي إلى الحاضر ويوغل في المستقبل، وبذلك يتغلب على حدود الزمان وضيقه، ممسكاً برسم المنظور الذي يبقى سرمدياً ما وراء مبداع التبدل، ففكر كهذا يكون خالداً، وذلك لأن كل حقيقة هي خلق دائم، وجزء من اكتساب الإنسان الخالد، وتؤثر فيه على مدى الدهر.

بتلك الملحوظة الوقور الباعثة على الأمل، ينتهي كتاب الأخلاق الوضعية. ومن النادر أن نجد كتاباً كهذا قد ضم بين دفتيه هكذا مقداراً ضخماً من الفكر واستأبب مقداراً كذاك من التعليق والشرح، وهو لما يزل ميداناً لمعركة ضارية تدور بين مفسرين ومناجزين ومعادين لصاحبه. فميتافيزياء هذا الكتاب قد تكون مغلوطة، وسيكولوجياه قد تكون ناقصة ولاهوته غامضاً وغير مرضٍ، لكن روح هذا الكتاب وجوهره، لن يجعلا أي إنسان قرأه إلا ويتحدث عنه باحترام وتبجيل. فهذه الروح تشع، في الفقرة الختامية منه، ببلاغة بسيطة بريئة:

«وهكذا فلقد أنجزت كل ما كنت أرغب في إظهاره، وذلك فيما يتعلق بسلطان العقل على العواطف، أو يختص بحرية العقل. ويتضح منه مقدار ما يكونه الإنسان الحكيم إزاء المرء الجاهل، وكم هو أقوى من هذا المرء الذي يوجهه الشبق وحده ويُتلّه إتلالاً. فالمرء الجاهل، فضلاً عن أن العلل الخارجية تستثيره بشتى الطرق وعديدها، لا يتمتع أبداً بأية غبطة حقيقية عقلية. وهو، علاوة على ذلك، يعيش دون أن يشعر بذاته وبالله وبالأشياء. وحالما تنتهي سلبيته ينتهي وجوده. وعكس هذا هي حال الإنسان الحكيم، فهو، من حيث اعتبار حاله كهذه، نادراً ما يُهيَّج روحاً، إذ أنه مدفوعاً بضرورة سرمدية، يعي بذاته والله والأشياء. وهو لا يكف أبداً عن الوجود، ويتمتع دائماً بغبطة العقل. وإذا كانت الدرب التي أشرت إليها لتفضي إلى هذه الغبطة

هي جد وعرة، فمع ذلك فبمقدورنا اكتشافها. ولا شك أنها يجب أن تكون جد قاسية عندما يكون إيجادها هكذا نادراً. وذلك لأنه كيف يمكن للجميع تقريباً أن يهملوها، لو كان الخلاص بمتناول اليد ولم تكن هناك من عقبة في طريقه؟ لكن جميع الأشياء الممتازة صعبة المنال كما هي نادرة».

المبحث السياسي

وهنا يبقى أمامنا الجزء الفاجع من منجزات سبينوزا، إنه المبحث السياسي، فالموت قد أوقف فجأة عمل فيلسوفنا في سني نضوجه. فهذا المبحث قصير وجيز، ومع ذلك فإنه مترع بالفكر إلى درجة تجعل المرء يشعر بمقدار ما فقدناه عندما وضع الموت حداً لهذه الحياة الوديعة، ووضعه اللحظة بالذات، التي كانت فيها تلك الحياة تستجمع أشد طاقاتها.

ففي العصر ذاته الذي شهد هوبس يمجد الملكية المطلقة ويستنكر مستقبحاً ثورة الشعب الإنكليزي على مليكه، بالشدة ذاتها التي دافع بها ملتون عن تلك الانتفاضة، كان سبينوزا، صديق «ديْ ونس» الجمهوري قد صاغ فلسفة سياسية عبرت عن آمال عصره الديمقراطية الليبرالية في هولندا، وقد أصبحت هذه الفلسفة المنبع الرئيسي لذاك النهر من الفكر الذي بلغ ذروته في روسو وفي الثورة.

ويعتقد سبينوزا بأن الفلسفة السياسية يجب أن تنمو من التمييز بين النظام الطبيعي والنظام الأخلاقي، ويعني بذلك بين الوجود قبل تشكل المجتمعات المنظمة والوجود بعد تشكلها. ويفرض سبينوزا بأن الناس قد عاشوا ذات مرة في عزلة نسبية وبدون قانون أو تنظيم اجتماعي، وآنذاك لم تكن توجد، كما يقول، مفاهيم للصواب والخطأ، للعدل أو الجور، وكانت القوة والحق هما الشيء الواحد ذاته. وسبينوزا يقول بهذا الصدد:

«لا يمكن أن يوجد أي شيء يمكن أن ينعت إجماعياً، في دولة الطبيعة، بصالح أو طالح، وذلك نظراً لأن كل إنسان يعيش في دولة الطبيعة، يستثير منفعته الخاصة ويعين ما يكون صالحاً أو طالحاً وفقاً لهواه، ومن حيث فائدته الخاصة فقط، ولا يعتبر نفسه مسؤولاً قانونياً أمام أي إنسان ما عدا أمام نفسه، ولذلك لا يمكن إدراك الخطيئة في دولة الطبيعة، بل فقط في الدولة المدنية، حيث يُشترع، بموافقة عامة الناس، ما يكون صالحاً أو طالحاً، وحيث يعتبر كل إنسان نفسه مسؤولاً أمام الدولة. . .

إن قانون الطبيعة وشريعتها اللذين يُولد بموجبهما جميع البشر، لا يحرمان أي

شيء، ما عدا ما لا يرغب فيه أي إنسان، أو ما لا يكون قادراً على إتيانه، وهما لا يقاومان الصراع والبغضاء والغضب والخيانة، وبصورة عامة أي شيء توحي به الشهوة».

وإننا لنحصل على لمحة عن قانون الطبيعة هذا، أو عن هذه اللاقانونية، بمراقبتنا لسلوك الدول، «فبين الشعوب لا توجد إيثارية أو غيرية»، وذلك لأن بمقدور القانون والأخلاقية أن يوجد فقط حيث يوجد تنظيم مقبول به وتوجد سلطة عامة معترف بها. وهنا تكون «حقوق» الدول ما كانته حقوق الأفراد (ولا تزاله مع ذلك)، أي أنها تكون قوات، وتسمى استقامة الدبلوماسيين المتواكلة الدول الرئيسية «بالقوى الكبرى»، وهذه التسمية لجد سديدة.

وهكذا أيضاً هي حال الأنواع: فنظراً لعدم وجود تنظيم مشترك بينها، لذلك لا توجد أي أخلاقية ولا قانون، وكل نوع يفعل بالنوع الآخر ما يريده وما يستطيعه.

ولكن بين الناس، ونظراً لأن الحاجة المشتركة تولد المساعدة المتبادلة، ليتحول نظام القوى الطبيعي إلى نظام الحقوق الأخلاقي. «فلما كان الخوف من العزلة يوجد في جميع الناس، وذلك لأنه لا يوجد أي إنسان يكون له، في العزلة، من القوة ما يكفي للدفاع عن نفسه ولتأمين ضروريات الحياة، لذلك يتبع أن الناس ينزعون بطبيعتهم إلى التنظيم الاجتماعي، ولدرء الأخطار، «تكون قدرة أو قوة الإنسان بالكاد كافية، إذا لم يتدبر الناس أمر المساعدة المشتركة والتبادل». وعلى كل حال فإن الطبيعة لم تسلح البشر وتعدهم للصبر المشترك على النظام الاجتماعي، لكن الخطر يولد الحياة الجماعية، حيث تدريجياً تغذي وتدعم الغرائز الاجتماعية: فالناس لم يولدوا للمواطنية، بل يجب أن نجعل منهم أناساً لائقين بها.

إن معظم الناس هم، في أعماق نفوسهم، عصاة فرديون متمردون على القانون والعادة: لذلك فإن الغريزة الاجتماعية غريزة أحدث وأضعف من الغريزة الفردية، وهي بحاجة للدعم، والإنسان ليس صالحاً بطبيعته، كما افترض روسو، ذاك الافتراض المدمر، بل إنما هو صالح من خلال الجماعة، فإذا حل التعاطف حتى في قلوب العائلة فقط، فعندئذٍ يمسي شعوراً كريماً وأخيراً كرماً ودماثة. فنحن نحب ما يكون مشابهاً لنا، «ولا نرثي فقط لشيء أحببناه بل أيضاً لشيء نراه مماثلاً لذواتنا»، ومن هذا ينشأ «تقليد العواطف» أو محاطاتها، وأخيراً تنشأ درجة ما من ضمير. وعلى كل حال، ليس الضمير فطرياً في الإنسان، بل إنه مكتسب، ويختلف باختلاف الجغرافيا. إنه في عقل الفرد النام، مخزون من التقاليد الأخلاقية التي تدين بها الجماعة، زد على ذلك أن

المجتمع يخلق، من خلال الضمير، حليفاً له يقيم في قلب عدوه، وأعني بالعدو النفس الفردية بطبيعتها.

وفي هذا التطور، يحدث تدريجياً أن قانون القوة الفردية الذي يسيطر في دولة الطبيعة، يستسلم في المجتمع لقوة المجموع القانونية والأخلاقية. لكن القوة لا تزال هي الحق، لكن قوة المجموع تحد من قوة الفرد، وتحدها نظرياً بحقوقه بالنسبة لممارسة قواه ممارسة كتلك التي تتفق وحرية الآخرين المتساوية وحريته. ويتنازل الفرد عن جزء من قوته أو استقلاله للجماعة المنظمة وذلك نظير توسيع ميدان باقي قواه. فنحن، مثلاً، نتنازل عن حقنا في الانطلاق من الغضب إلى العنف، وبذلك نتحرر من خطر ممارسة الآخرين لعنف كهذا، فالقانون هو ضروري نظراً لكون الناس خاضعين للانفعالات، فلو كان العقل يسيطر على جميع الناس لما كانت هناك من حاجة إلى القانون، وعلاقة القانون الكامل بالفرد هي تماماً كعلاقة العقل الكامل بالعواطف، وهي تنسيق لقوى متصادمة بغية تجنب الدمار، ورغبة في توسيع سلطان المجموع. وتماماً كما أن العقل، في الميتافيزيقا، هو الإدراك الحسي للنظام في الأشياء، وهو في الأخلاقية الوضعية رسوخ النظام بين الرغبات، فلذلك هو، في السياسية، رسوخ النظام بين البشر. فالدولة الكاملة هي تلك الدولة التي تحد من قوى المواطنين فقط من حيث تكون تلك القوى مدمرة بصورة متبادلة، وهي لن تحرم أية حرية إلا لتضيف حرية أوسع من تلك وبهذا يقول سبينوزا:

لا تتمثل الغاية النهائية للدولة في السيطرة على الناس، ولا في كبح جماحهم بالخوف، بل إنها بالأحرى تحرير كل إنسان من الخوف كي يعيش ويعمل بكل أمن واطمئنان، وبدون أن يؤذي نفسه أو جاره.

وأكرر ثانية ليست غاية الدولة أن تصنع من الكائنات العقلانية وحوشاً كاسرة وآلات، بل إنما هي تمكين أجسادهم وعقولهم من القيام بوظائفها بأمن واطمئنان. إنها إرشاد الناس إلى حياة وممارسة عقل متحرر حر، وذلك كي لا يهدروا طاقاتهم على البغضاء والخداع والغضب، وكي لا يسيء بعضهم لبعض. وهكذا فإن غاية الدولة هي، فعلاً وواقعاً، الحرية.

والحرية هي هدف الدولة، بسبب أن وظيفة الدولة هي إشاعة النماء، والنماء يعتمد على القدرة على إيجاد الحرية. ولكن ما العمل إذا كانت هناك قوانين تخنق النماء وتخمد أنفاس الحرية؟.

وما الذي ينبغي على الإنسان عمله إذا أصبحت الدولة وهي تنشد، ككل نظام عضوي أو تنظيم، الحفاظ على وجودها، (الذي يعني اعتيادياً محافظة ذوي المناصب على مناصبهم)، نظاماً آلياً من جور واستبداد واستغلال؟ إن سبينوزا يجيبنا عن هذا السؤال قائلاً: فلتطيعوا حتى هذا القانون الظالم، وذلك إذا كان مسموحاً بحرية الاحتجاج والنقاش المعقولين، وكان التعبير عن الرأي حراً، وذلك كي نؤمن تبديلاً سليماً لمثل ذاك القانون. «وإنني أعترف بأن بعض المشقات تنشأ أحياناً عن حرية كهذه، ولكن أية قضية قد بت فيها أبداً بتاً حكيماً كذاك حيث لم يعد بالإمكان لأي إساءة استعمال أن تنبع منه. إن القوانين التي تحرم حرية الرأي لهي الهادمة لجميع القوانين، وذلك لأن الناس لا يحترمون، مدة طويلة، تلك القوانين التي لا يجوز لهم انتقادها. وبهذا الصدد يقول سبينوزا:

كلما تزايدت جهود الحكومة لخنق حرية الرأي، تزدد مقاومة الناس لها ضراوة وعناداً، . . . ولا يقاومها، فعلاً، أولئك المشغوفون بجمع المال، بل أولئك الذين جعلتهم التربية الصالحة والأخلاق القويمة والفضيلة أوسع حرية من أولئك المكتنزين.

وأن الناس قد خلقوا، بصورة عامة، على شكل كذاك حيث لا يستطيعون معه احتمال أي شيء بهذا مقدار قليل من الصبر، كأن ينبغي اعتبار الآراء التي يعتقدون بها بأنها جرائم ضد القانون. . . ففي ظروف كهذه لا يرون أنه لمما يشين، لا بل إنه لمما يشرف أعظم شرف أن يمقتوا القوانين وأن لا يحجموا عن أي عمل ضد الحكومة. . . إن القوانين التي يمكن للمرء أن يتجاوزها ويخالفها دون أن يلحق أي أذى بجاره، لهي قوانين ماجنة هازلة تبعث على السخرية والضحك، وهي بعيدة حقاً عن تلك القوانين الكابحة لشهوات الجنس البشري ونزواته، إذ أنها بالأحرى تغذي تلك الشهوات وتقوي هذه النزوات.

ويستنتج سبينوزا، كأي مواطن أميركي دستوري صالح ويقول:

«إذا كان بمقدورنا أن نجعل فقط من الأفعال الأساس للملاحقات الجزائية، وكان بإمكاننا أن نسمح دائماً للكلمات بحرية المرور، فعندئذٍ سنعري الفتنة من جميع أوجه التبرير ومشابهاته».

وكلما تناقصت سيطرة الدولة على العقل يكن هذا الأمر أفضل لكل من المواطن والدولة. وبينما نرى سبينوزا يعترف بضرورة وجود الدولة، نراه في الوقت ذاته يشك فيها ويرتاب، عالماً بأن السلطة تفسد حتى من لا يُفسد، (أفلم يُطلق هذا النعت، «من

لا يُفسد» على روبسبيير؟)، وهو لا ينظر برباطة جأش إلى امتداد سلطة الدولة من الأجساد والأفعال إلى نفوس الناس وأفكارهم، فهذا الأمر سيكون بمثابة نهاية النماء وموت الجماعة. وهكذا فهو لا يوافق على إشراف الدولة وسيطرتها على التربية والتعليم، وخاصة في الجامعات.

وبهذا الصدد يقول سبينوزا:

«إن الجامعات المؤسسة على نفقة الدولة لا ترمي إلى تهذيب آبليات البشر الطبيعية مقدار ما ترمي إلى كبح هذه الآبليات وتقييدها، لكن الفنون والعلوم في المجتمع الحر، ستهذب أفضل تهذيب وذلك إذا سُمح لكل من يطلب إذناً أو رخصة، بالتعليم على نفقته ومسؤوليته عن الخساة المادية». أما كيف نجد حلاً وسطاً بين الجامعات التي تشرف عليها الدولة وجامعات تسيطر عليها الثروة الفردية، فهذه معضلة لم يقدم لها سبينوزا حلاً، فالثروات الفردية لم تبلغ في عصره ضخامات كتلك التي توحي بهذه المعضلة. ويبدو أن مثله الأعلى كان يتمثل في بلوغ أرقى درجة من ثقافة كتلك التي ازدهرت ذات مرة في اليونان، ثقافة لا تتدفق من مؤسسات ومعاهد تعليمية بل ينشرها أفراد. كالسفسطائيين. ينتقلون من مدينة إلى أخرى ويعلمون بصورة مستقلة عن السيطرة من رسمية وفردية.

وفي حالة الاستهلال بأشياء كهذه واعتبارها مقدمات فعندئذٍ لن ينشب أي خلاف على شكل الحكومة. ونحن نلمس أن سبينوزا يفضل، باعتدال، الديمقراطية على غيرها من أشكال الحكم. وبمقدورنا، كما يقول، تشكيل أي من الأشكال السياسية التقليدية «على صورة تمكن كل إنسان من تفضيل صالح الجماعة على مصلحته الخاصة، هذه هي مهمة المشترع، أما النظام الملكي فهو نظام كفؤٌ وقدير، ولكنه جائر وعسكري مستبد».

«إنهم يعتقدون بأن الخبرة تعلمنا بأن وضع جميع مقاليد السلطة في يدي رجل واحد، يؤدي إلى السلام والوفاق، وذلك لأنهم لم يشهدوا أية مملكة بقيت تلك المدة الطويلة من الزمن دون أن يطرأ عليها أي تبدل ملحوظ كالمملكة التركية، وأنه، من الجهة الأخرى، لم يشهد التاريخ أية دولة كان عمرها قصيراً قصر عمر الدولة التي كانت ديمقراطية أو شعبية، ولم تعان أي دولة ما عانته هذه من فتَن واضطرابات. ومع ذلك فإنه إذا كانوا يسمون العبودية والبربرية والخراب والسلام، فعندئذٍ لن يصادف البشر حظاً أسوأ من هذا. لا شك أن المنازعات بين الوالدين وأطفالهم تكون عادة أوفر وأشد من منازعات الأسياد والعبيد، ومع ذلك فإن تلك المنازعات لا تدفع بفن تدبير

المنزل وإدارته كي يتحول حق الوالد إلى حق الملكية وكي لا تعتبر الأولاد سوى عبيد. إذن فإن الاستعباد لا السلام هو الذي يقوي ساعديه عندما نضع جميع مقاليد السلطة في يدي رجل واحد».

ويضيف إلى هذه الفقرة فقرة أخرى تتحدث عن الدبلوماسية السرية وتقول:

«إنها لأغنية واحدة ترددها حناجر أولئك الظامئون إلى السلطة المطلقة، أغنية تقول بأن مصلحة الدولة تستوجب إدارة شؤونها بصورة مكتومة وسرية... ولكن كلما زادت حجج كهذه من كثافة تقنعها بقناع الصالح العام، يزدد الاستعباد، الذي تؤدي إليه، جوراً وطغياناً... فاطلاع الأعداء على المشورات السديدة لأفضل من وجوب إخفاء أسرار الطغاة الشريرة عن المواطنين، وأن أولئك الذين يستطيعون معالجة أمور الشعب بصورة سرية مكتومة، لهم أولئك الذين يسيطرون عليه سيطرة مطلقة، وهم كما يتآمرون على العدو في زمن الحرب، كذلك يتآمرون على الشعب في أوقات السلم».

ويرى سبينوزا أن الديمقراطية هي أقوى أشكال الحكومة عقلانية، وذلك «لأن المرء يذعن لسيطرة السلطة على أفعاله، لكنه لا يسلم بسيطرتها على رأيه وعقله... أي نظراً لأنه يرى الجميع ليسوا متشابهين رؤياً، لذلك يكون لصوت الأكثرية قوة القانون».

وينبغي أن تكون القاعدة العسكرية الديمقراطية كهذه، الخدمة العسكرية العامة الشاملة، حيث يحتفظ المواطنون بأسلحتهم في زمن السلم، ويجب أن تكون قاعدتها المالية ضريبة واحدة وحيدة. ويرى سبينوزا أن عيب الديمقراطية يتمثل في نزوعها إلى تولية المتوسطين من الناس عقلاً وقدرة، مقاليد الأمور، ويرى أنه ليس هناك من سبيل لتجنب هذا الأمر سوى حصر المناصب بذوي «المهارة المدربة». فالأعداد بحد ذاتها لا تستطيع أن تولد حكمة وهي قد تحابي بالمنصب أشد محاباة أولئك الذين يداهنونها أغلظ مداهنة وأبلد تملق. «ففطرة الجماهير المتقلبة تدفع دائماً من يعرف بجبلتها إلى اليأس»، وذلك لأن العاطفة وحدها هي التي تحكمها وليس العقل».

وهكذا تصبح الحكومة موكباً من الدهماء ذا أجل قصير، ويشمئز الناس من دخول الحلبات حيث يتوجب عليهم أن يتلقوا أحكام من هم دونهم، وتقييم هؤلاء لهم. وعاجلاً أم آجلاً ينتفض الناس من ذوي الكفاءة الأجدر بثورة على نظام كهذا، مع أنهم قد يكونون أقلية. «ومن هنا ينشأ، كما أعتقد، تحول الديمقراطيات إلى

أرستقراطيات، وعلى المدى الطويل، إلى ملكيات»، فالناس أخيراً يفضلون الطغيان على الفوضى، فالمساواة في القوة هي وضع غير مستقر، فالناس هم بالطبيعة غير متساوين، «وإن ذاك الذي يطلب المساواة بين اللامتساويين إنما يطلب مُحالاً» وعلى الديمقراطية مع ذلك أن تحل معضلة تجنيد أفضل طاقات الناس، بينما يكون عليها، في الوقت ذاته، إعطاء الجميع سواءً بسواء، حق انتخاب أولئك من بين المدربين والمؤهلين، والذين يرغبونَ في توليتهم مقاليد أمورهم.

من يعرف أي ضوء كانت ستغمر به عبقرية سبينوزا هذه المعضلة المحورية التي تجابه السياسة الحديثة، لو أن الأجل أمهله حتى ينجز كتابه هذا في السياسة؟ ولكن حتى ذاك الذي وصل إلينا من هذا المبحث لم يكن سوى مخططاً أولياً وغير كامل لفكرته، ولقد توفي بينما كان يكتب الفصل عن الديمقراطية.

تأثير سبينوزا

لم يسعَ سبينوزا إلى تأسيس مذهب، ولم يؤسس أي مذهب، ومع ذلك فإن فكره يخترق كل فلسفة جاءت من بعده وينفذ إليها. ولقد كان اسمه طيلة الجيل الذي أعقب موته محطاً للكراهية والمقت، وحتى هيوم تحدث عن فرضيات سبينوزا المرعبة الكريهة، ويقول «لسنغ» «بأن الناس كانوا يتحدثون عن سبينوزا كما لو أنه كان كلباً ميتاً».

ولقد كان لسنغ هو الذي أعاد إلى سبينوزا اعتباره، فلقد أدهش هذا الناقد العظيم جاكوبي، في محادثتهما الشهيرة حينما قال بأنه كان طيلة سني نضوج حياته سبينوزياً عقلاً وقلباً، مؤكداً لجاكوبي «بأنه لا توجد أية فلسفة أخرى ما عدا فلسفة سبينوزا». ولقد متن حبه لسبينوزا أواصر صداقته وموسى مندلسون، وسكب في مسرحيته العظيمة، «**ناثان الحكيم**» وفي قالب واحد ذاك المفهوم عن اليهودي المثالي، الذي أوحاه له التاجر الحي، والفيلسوف الميت. وبعد مضي سنوات قلائل على صدور تلك المسرحية أثار كتاب «هودر» المعروف باسم «بعض المباحث في منهاج سبينوزا» اهتمام اللاهوتيين الليبراليين بكتاب الأخلاق الوضعية، فكتب شلايمخار زعيم هذه المدرسة «عن سبينوزا المقدس والمحروم» بينما دعاه الشاعر الكاثوليكي نوفاليس «بالإنسان المخمور بالله».

وفي أثناء ذلك لفت جاكوبي أنظار غوتيه إلى سبينوزا، فآمن الشاعر العظيم به، كما يقول لنا، لدى قراءته الأولى لكتاب الأخلاق الوضعية، ففلسفته كانت تماماً تلك

الفلسفة التي كانت روح غوتيه المتعمقة تحن إليها وتتوق، ومنذ ذاك الحين فصاعداً تخللت شعره ونثره.

ففي فلسفة سبينوزا وجد غوتيه ذاك الدرس القائل بأنه يتوجب علينا أن نقبل بالحدود التي تفرضها علينا الطبيعة، وقد أسهم جزئياً هواء سبينوزا الهادىء الذي تنشقته رئتا غوتيه، في ارتفاع هذا الشاعر العظيم من تلك الرومانتيكية الوحشية، رومانتيكية غوتس فون برلشنجن وغرتر، إلى ذاك المستوى الكلاسيكي الذي بلغته حياته فيما بعد.

وبواسطة مزج فلسفة سبينوزا بنظرية المعرفة «لكنت» بلغ فيختي وشللنغ وهيغل تلك المذاهب الحلولية المتنوعة، فمن نظرية فيلسوفنا القائلة بالجهد لحفاظ المرء على ذاته، ولدت أنا فيختي، كما ولدت «إرادة الحياة» لدى شوبنهاور، «وإرادة القوة» لدى نيتشه، «والابتداع الحيوي» لدى بيرغسون. ولقد اعترض هيغل قائلاً بأن منهاج سبينوزا معدوم من الحياة تماماً وجامد يابس، لقد نسي هيغل هذا العنصر الديناميكي من المنهاج، وتذكر فقط ذاك المفهوم الفخيم عن الله بوصفه قانوناً قد خصه سبينوزا «بعقله المطلق».

ولكن هيغل كان له من الاستقامة ما يكفي ليقول «بأن المرء كي يكون فيلسوفاً فيجب عليه أن يكون أولاً سبينوزياً». وفي إنكلترا ارتفع تأثير سبينوزا مع مد الحركة الثورية، وأخذ الشباب المتمردون ككولوريدج يتحدثون عن سبينوزا بالحرارة ذاتها التي كانت تنعش وتشيع الحياة في أحاديث المثقفين من الروس في الأيام المازورية[1] من عصر. Y. Narod.

وقد ملأ كولوريدج ضيوفه بأحاديث المائدة التي كانت تدور عن سبينوزا كما وأن وردزورت اقتبس شيئاً ما من فكر الفيلسوف في أبياته المشهورة عن:

«ذاك الشيء ما الذي يقوم مسكنه في نور الشموس الغاربة

وفي المحيط المستدير والهواء الحي،

وفي القبة الزرقاء وذهن الإنسان،

إنه حركة وروح تسوق.

جميع الأشياء المفكرة وجميع مواضيع الفكر،

---

(١) الأيام المازورية: أيام السكون من أنواء البحر.

وتنجدل خلال جميع الأشياء.

زد على ذلك أن شللي قد اقتبس **«المبحث في الدين والدولة»**، في مخطوطته التحضيرية الأصلية «للملكة ماب» وبدأ بترجمتها، وقد وعد بيرون. بكتابة المقدمة. وقد وقعت شذرة من هذه الترجمة بيني يدي ميدلتون فخالها من تأليف شللي ووجدها «تأملات تلميذ مدرسة... أشد فجاجة من أن تنشر بأكملها». وبعد فترة من الزمن، وفي سني من العمر أكثر هدوءاً ورصانة قامت «جورج أليوت» بترجمة كتاب الأخلاق الوضعية علماً بأنها لم تنشره أبداً، ولذلك يجوز للمرء أن يخال أن سبنسر مدين في نظريته عن المجهول، بشيء ما لسبينوزا، وذلك نظراً لروابط الصداقة الحميمة التي كانت تشده إلى الروائية جورج أليوت.

ويقول بلفورت باكس.

«لا يعوزنا في عصرنا هذا الرجال البارزون من ذوي النباهة والشهرة والذين يصرحون جهاراً نهاراً بأن امتلاء العلم الحديث محتوى في سبينوزا».

ولربما كان عدد من تأثر بسبينوزا ضخماً إلى ذاك الحد، نظراً لأنه بمتناول العديد العديد من الترجمات والتفاسير والتآويل، ولأنه يفيض بثروات جديدة عند كل قراءة لمؤلفاته. ويجوز لنا أن نقول عن سبينوزا ما قاله اكسلسياستس عن وزدوم، إذ قال:

«إن الإنسان الأول لم يعرفه تماماً، ولن يكون بمستطاع الإنسان الأخير أن يستكشفه، وذلك لأن أفكاره هي أكثر من مياه البحر، وآراءه أعمق من أعمق الأعماق».

وبمناسبة مضي قرنين من الزمان على وفاته دعا بعضهم الناس للتبرع لإقامة تمثال لسبينوزا في مدينة لاهاي، فتدفقت التبرعات من كل ركن من أركان العالم المثقف، ولم يسبق أبداً لنصب تذكاري أن أقيم على قاعدة من الحب عريضة كالقاعدة التي انتصب عليها تمثال الفيلسوف. وقد اختتم أرنست رنيان خطابه في حفلة إزاحة الستار عن النصب بكلمات قد تكون مناسبة لنا لاختتام هذا الفصل، إذ قال:

«الويل لمن يمر من أمام هذا التمثال ويوجه إهانة لهذا الوجه الوديع المستبصر، إنه سيعاقب، كما تعاقب جميع النفوس الخسيسة، إذ تعاقبه خسته بالذات، وعجزه عن إدراك ما هو إلـٰهي. إن هذا الرجل سيرشد، من هذه القاعدة، جميع الناس مشيراً إلى طريق البركة التي وجدها. وعلى مدى الأجيال سيقول كل مسافر مثقف يمر بهذه النقطة، متمتماً بقلبه «إن أصدق رؤيا في الله، اختبرها أبداً الإنسان قد حلت لربما هنا».

الفصل الخامس

فولتير

☐ فولتير وعصر التنوير الفرنسي

☐ لندن ـ رسائل عن الإنكليز

☐ كيري ـ القصص الخيالية ☐ بونسدام وفريدريك

☐ الـ. د بليكي: المبحث في الأخلاق ☐ فرنيلي ـ كنديد

☐ الأنسيكلوبيديا والقاموس الفلسفي **Ecrasez L'infame**

☐ فولتير وروسو ☐ الخاتمة

فولتير وعصر التنوير الفرنسي

باريس أوديب

في عام ١٧٤٢ كان فولتير يدرب الآنسة دوميشل لترتفع إلى الذرى الفاجعة بأداء دورها في مسرحيته «ميروب» فأخذت تتذمر قائلة بأن الشيطان بالذات يجب أن يتقمصها كي تتمكن من محاكاة انفعال كذاك الذي يتطلبه.

وهنا أجابها فولتير: «هذا تماماً هو ما أريده لك، فيجب أن يتقمصك الشيطان إذا كنت تريدين النجاح في أي من الفنون».

وقد سلم نقاده أعداؤه بأن فولتير قد أوفى هذا المستوجب حقه كاملاً. «فجسده كان مسكناً للشيطان»، كما وصفه سان بيف وديمستر قائلين: «إنه الرجل الذي زودت الجحيم ساعِديْه بكامل طاقاتها».

كان فولتير دميم الوجه مغروراً ذلق اللسان ثرثاراً بذيء القول فاحشه، معدوم الضمير، وأحياناً خائناً غداراً. لقد كانت له جميع رذائل زمانه ومكانه، كان لا يفتقد أياً منها. ومع ذلك فإن فولتير هذا بالذات، يبتدىء لطيفاً لطفاً غير متناه، رصيناً وسخياً بطاقاته وماله، دؤوباً في مساعدة أصدقائه دأبه على تحطيم أعدائه، قادراً على القتل بكلمة تخطها ريشته، ومع ذلك أعزل من كل سلاح عند أول محاولة للتوفيق بينه وبين خصمه. على هذه الحال من التناقض كان هذا الرجل.

ولكن جميع هذه الصفات من صالحة وطالحة كانت صفات ثانوية لا تعبر عن جوهر فولتير أقل تعبير، فالشيء الأساسي والمذهل فيه كان خصب ذهنه وألمعيته اللذان لا ينضب لهما معين. فأعماله تملأ تسعة وتسعين مجلداً، حيث تتألق كل صفحة من صفحاتها نوراً وثمراً، مع أنها تتنقل، جريئة متشنجة، عبر العالم ومن موضوع إلى موضوع، كأنها موسوعة (أنسكلوبيديا). لقد كان يردد قائلاً: «إن تجارتي أو حرفتي هي أن أقول ما أعتقد به وأفكر».

والحق أن ما أعتقد به كان جديراً بأن يُقال، وذلك لأن ما كان يقوله، قاله دائماً بصيغة لا مثيل لها أو نظير. ونحن إذا كنا لا نقرأه الآن، (علماً بأن أناتول فرانس قد بلغ

المهارة واكتسب الحكمة عن طريق انكبابه على صفحات فولتير تأملاً وإمعاناً)، فسبب ذلك يعود إلى كون المعارك اللاهوتية التي خاض غمراتها من أجلنا، لم تعد تلذ لنا اللذة الحميمة، فلقد تجاوزنا تلك الميادين إلى ميادين معارك أخرى، كما وأن استغراقنا في اقتصاديات هذه الحياة قد يكون أشد من استغراقنا في جغرافيا الحياة الأخرى، فانتصار فولتير الكامل على الحقوق الكنسية والخزعبلات، قضى قضاءً مبرماً على تلك القضايا الميتة اليوم، التي وجدها في عصره مفتولة العقل صخابة بالحياة. ويعود مقدار كبير من شهرته إلى أسلوبه في الحديث، الذي لا يُقلد أو يحاكى، لكن الكلمات المكتوبة تبقى، أما الكلمات المنطوقة فتطير، وكذلك كان أيضاً مآل كلمات فولتير المجنحة. وما بقي لدينا هو الكثير الكثير من لحمه، والقليل القليل من تلك النار الإلهية، نار روحه. ومع ذلك فيا لها من روح، مع إننا نراها، بإظلام، من خلال منظار الزمان! «لقد كانت ذكاءً محضاً تحول الغضب إلى مزاح ودعابة، وتحيل النار إلى ضياء ونور». «لقد كان مخلوقاً من نسيم ولهب، وأشد الناس الذين عاشوا أبداً، استثارة وإثارة، مُرَكباً من ذرات أكثف أثيراً وأشد نبضاً من الذرات التي يتركب منها جميع الآخرين».

ولا يوجد هناك أبداً أي إنسان امتلك آلة ذهنية أشد إرهافاً وأدق توازناً وفي الوقت ذاته أسرع انتقالاً وأكمل صحة من آلة ذهن فولتير. فهل كان، لربما، أشد طاقة فكرية عرفها كامل التاريخ؟

ولا شك أن فولتير كان أشق عملاً وأغزر إنتاجاً من أي إنسان آخر عاش في حقبته. لقد قال مرة: «إن لا تكون مشغولاً وإن لا توجد هماً لأمر الواحد ذاته، فجميع الناس صالحون ما عدا أولئك الكسالى منهم». ولقد قال سكرتيره بأن فولتير كان شحيحاً فقط بوقته.

وكان فولتير يردد:

«يجب على المرء أن يشغل ذاته بكل عمل يجعل من هذه الحياة شيئاً محتملاً في هذا العالم... وكلما تقدم بي العمر يزدد شعوري بضرورة العمل.... فهو يصبح على المدى الطويل أبهج اللذائذ وأعمقها غبطة ويحل محل أوهام الحياة وأنت إذا لم تكن تريد الانتحار فعليك دائماً أن تجد شيئاً ما تعمله».

وهكذا يجب أن يكون الانتحار قد راوده دائماً على حياته، إذ إننا نجده دائماً منهمكاً في العمل.

ولقد قال مورلي:

«ونظراً لأن فولتير كان يحيا كامل طاقات الحياة، لذلك ملأ كامل حقبته بحياته». ومع أنه عاصر أعظم كل القرون (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨)، لكنه مع ذلك كان جوهر ذاك القرن ولبه.

ولقد قال فيكتور هوغو:

«إن تنطق باسم فولتير، فذلك يعني أن تسم كامل القرن الثامن عشر باسمه». لقد كان لإيطاليا عصر نهضتها وكان لألمانيا إصلاحها الديني، أما فرنسا فكان لها فولتيرها، فهذا كان، بالنسبة لبلاده، عصر النهضة والإصلاح الديني معاً ونصف الثورة، فهو قد تابع حمل راية المذهب الارتيابي المطهر لمونتين، ومد في حياة دعابة رابلييه الصحية دنيوياً، لقد حارب الخزعبلات والفساد بوحشية وفاعلية أشد من فاعلية لوثر أو أراسموس وكلفين أونوكس أو ملانشتون: لقد أسهم في خلق الطاقة التي نسف بها ميرابو ومارا ودنتون وروبسبير النظام القديم.

ولقد قال لامرتين:

«إذا كان علينا أن نحكم على الناس استناداً إلى ما أنجزوه، فعندئذٍ نجد أن فولتير هو أعظم كتاب أوروبا الحديثة بدون منازع. . . لقد أتاح له المصير ٨٣ عاماً من الوجود، كي يمكنه، رويداً رويداً، من تحليل حقبة متعفنة منحلة، لقد كان له الزمن ليصارع الزمن، وعندما سقط كان الفاتح المنتصر».

كلا: لم يكن أبداً لأي كاتب في حياته، النفوذ والتأثير اللذان كانا لفولتير وهو على قيد الحياة. فبالرغم من المنفى والسجن، وقيام أتباع الكنيسة والدولة بمنع كل كتاب له تقريباً، فإنه شق، بوحشية وعنف، الطريق إلى حقيقته، حتى أخذ الأباطرة يتوددون إليه والعروش تهتز راجفة مرعوبة أمامه، ونصف العالم يصغي ليتلقف كل كلمة تخرج من شفتيه. فعصره كان عصراً يتلهف على مدمر. **لقد قال نيتشه:**

«يجب أن تخرج الأسود الضاحكة إلى نور الوجود». حسناً لقد خرج فولتير «ودمر واستأصل بالضحك». لقد كان هو وجان جاك روسو عملية واسعة للمرحلة الانتقالية السياسية والاقتصادية من الأرستقراطية الإقطاعية إلى حكم الطبقة الوسطى. فعندما تتبرم طبقة صاعدة وتسخط على القانون أو العادة الموجودة، آنذاك تلوذ من العادة بالعقل ومن القانون بالطبيعة. وتماماً كما تقدح الرغبات المتصادمة داخل الفرد الشرر فتحيلها فكراً، فكذلك انطلقت البرجوازية الثرية تعاضد وتدعم مذهب فولتير

العقلاني، ومذهب روسو الطبيعي، فلقد كان من الضروري أن يقوم بعضهم بتفكيك عرى العادات والتقاليد، وتجديد الشعور وتنشيط الفكر وإنعاشه، وفتح العقل على التجربة والتبدل قبل أن يكون بمقدور الثورة العظمى أن تحرق بنارها الوجود القديم. ولا أعني بذلك أن فولتير وروسو كانا سببي الثورة، بل لربما كانا بالأحرى والثورة نتائج معاً لقوى كانت تنفعل وتجيش تحت السطح السياسي والاجتماعي للحياة الفرنسية، لقد كان الضوء المرافق وسطوع الحرارة البركانية، وتألق الالتهاب والحريق، فمقام الفلسفة من التاريخ هو كمقام العقل من الرغبة ففي كلتا الحالتين تعين من الأعماق عملية غير واعية الفكر الواعي على السطح.

ومع ذلك يجب علينا ألا نجنح عائدين إلى الوراء بعيداً بعيداً كي نحاول تصحيح نزعة الفيلسوف إلى المبالغة في تأثير الفلسفة وسطوتها.

فلويس السادس عشر قال وهو يرى، في سجن التمبل، مؤلفات فولتير وروسو: «إن هذين الرجلين قد دمرا فرنسا». لقد عنى بفرنسا سلالته ونظامه الملكيين.

ولقد قال نابليون:

«لقد كان بإمكان آل بوربون أن يحافظوا على عرشهم لو أنهم سيطروا على الكتاب والتأليف. لقد قتل حلول المدفع النظام الإقطاعي ويستقل الحبر التنظيمَ الاجتماعي الحديث».

ولقد قال فولتير:

«إن الكتب تحكم العالم، وعلى الأقل تحكم تلك الشعوب التي تملك لها فيه لغات مكتوبة، أما الشعوب الأخرى فلا أهمية لها أو وزن، فليس هناك من شيء يحرر كالثقافة». . وهكذا انطلق فولتير لتحرير فرنسا. «فعندما يبدأ الشعب بالتفكير، آنذاك يكون من المستحيل توقيف موكبه». لكن فرنسا قد بدأت، مع فولتير، بالتفكر.

وُلد «فولتير»، أي فرنسوا ماري آرو في باريس عام ١٦٩٤، من أب كان يعمل مسجلاً للعقود، ويعيش حياة مريحة ناجحة، ومن أم تمت إلى الأرستقراطية ببعض من نسب. ولربما كان مديناً لأبيه بدهائه وحدة طبعه، ولأمه بالخفة والدعابة والفطنة. وقد خرج من أحشاء أمه بأعجوبة تقريباً، إذ إن أمه لم تعش لتشهد مولده، وجاء وليداً على تلك الحال من الهزال والمرض جعلت القابلة لا ترى أن أجله سيتجاوز اليوم الواحد من العمر. ويبدو أن تقديرها هذا كان مغلوطاً بعض الشيء، ففولتير عاش حتى الثالثة والثمانين من العمر، لكن جسده الناحل كان طيلة حياته يعذب بالأمراض روحه التي لا تُقهر.

واتخذوا له كنموذج للثقافة أخاه الأكبر أرمان، وهذا كان فتى تقياً ورعاً هام عشقاً بالهرطقة اليانسنية، وطلب الشهادة أو الاستشهاد في سبيل إيمانه.

ولقد قال ذات مرة أرمان لأحد أصدقائه الذي نصحه بطلب الجزء الأفضل من الإقدام والشجاعة:

«حسناً إذا كنت لا تريد أن تشنق، فلا تخيب على الأقل أمل الآخرين». ولقد قال الوالد ذات مرة بأن له ابنين مجنونين ـ أحدهما بالشعر والآخر بالنثر. وكون فرنسوا سال بالشعر تقريباً حالما تعلم كتابة اسمه، قد أقنع والده بأنه لن يصدر عن ولده أي شيء صالح، لكن المحظية الشهيرة، نينو دي لونكل، التي كانت تسكن في البلدة الريفية حيث عاد إليها آرو عقب ولادة فرنسوا، رأت في الفتى أمارات العظمة وأساريرها، وهكذا تركت له بعد وفاتها ألفين من الفرنكات كي يبتاع به كتباً.

تلقى فولتير العلم على أيدي هؤلاء، وعلى يدي رئيس دير معتزل كان يعلمه المذهب الارتيابي مع الصلوات. وقد زوده معلموه، اليسوعيون، بالجهاز الرئيسي للمذهب الارتيابي، ألا وهو الجدل. وهذا هو فن البرهنة على لا شيء، ولذلك فإنه أخيراً عادة الإيمان بلا شيء. وقد أمسى فرنسوا حاذقاً لوذعياً في الحجة والنقاش: فبينما كان يلعب الأولاد في الحقول مختلف اللعب، كان وهو في الثانية عشرة، يتخلف عنهم ليباحث ويناقش الدكاترة في اللاهوت. وعندما حان الوقت الذي يتوجب عليه فيه تأمين أسباب عيشه، أثار حول أبيه الفضائح، إذ اقترح أن يتخذ له من الأدب حرفة أو مهنة. لقد قال السيد آرو: «إن الأدب مهنة من يريد أن يكون عديم النفع للمجتمع وعبئاً على كواهل أقربائه، ويرغب في الموت جوعاً». ونحن نستطيع بعين الخيال أن نشهد المائدة ترتجف منخلعة تحت وطأة هذا التأكيد الآنف الوصف. وهكذا استسلم فرنسوا للأدب.

ولا أريد أن يُفهم من هذا أن فرنسوا كان فتى هادئاً ومجتهداً فقط، فلقد كان يحرق زيوت منتصف الليل في سُرُج الآخرين. فلقد اعتاد البقاء، خارج منزله، حتى ساعة متأخرة من الليل، سارحاً مارحاً مع الأذكياء والمعربدين من أبناء البلدة، ومجرباً التجارب على الوصايا العشر، وبقي على هذه الحال إلى أن أرسل به والده الساخط الغاضب إلى أحد أقربائه في بلدة «كان» وطلب إليه إن يُبقي الفتى سجين منزله. لكن سجانه سرعان ما هام عشقاً بتوقد ذهن فرنسوا وأطلق له العنان. ونزل بفولتير بعد السجن، كما حدث له أيضاً فيما بعد، النفي، إذ أرسل به أبوه إلى لاهاي مع السفير الفرنسي فيها، ورجاه بأن يفرض الرقابة الشديدة على الفتى الطائش المتهور، ولكن

فرنسوا سرعان ما أمسى أسير هوى السيدة الصغيرة «بمبتي»[1]، وأخذ يطارحها الأحاديث السرية اللاهثة، ويكتب إليها الرسائل العاطفية الملتهبة، التي كانت تنتهي دائماً بالمصراع:

«إنني، تأكيداً سأحبك إلى الأبد». لكن علاقته هذه قد اكتشفت فأرسل به السفير إلى وطنه، وبقيت ذكرى السيدة بمبتي عالقة بذاكرته عدة أسابيع.

عاد فرنسوا عام ١٧١٥ إلى باريس فخوراً بسنيه الواحد بعد العشرين، وبلغها تماماً في يوم موت لويس الرابع عشر. ونظراً لأن لويس الوريث كان أصغر من أن يحكم فرنسا، وكانت مقدرته دون تلك بكثير، على حكم باريس، لذلك آلت السلطة إلى يدي وصي، وخلال فترة خلو العرش هذه كانت الحياة في عاصمة الدنيا، تصخب بالفوضى وتعربد فساداً، وكان فرنسوا الشاب يصخب معها ويعربد، وسرعان ما لفت إليه الأنظار بألمعيته وتهوره، فعندما باع الوصي على العرش، لأسباب اقتصادية، نصف الخيول التي كانت تملأ الاسطبلات الملكية، علق فرنسوا قائلاً:

«كم سيكون عمل الوصي أحكم بكثير من ذاك، لو أنه طرد نصف الحمير التي تملأ البلاط الملكي».

وأخيراً أخذوا يلصقون به جميع الأشياء المتألقة والكنود، التي كانت تتهامس بها باريس، ويشيعون بأنه مصدرها، ومن سوء حظ فرنسوا أن من بين هذه الأشياء كانت توجد قصيدتان تتهمان الوصي برغبته في اغتصاب العرش. فاستشاط الوصي غضباً، وحينما صادفه ذات يوم في الحديقة العامة بادره قائلاً: «أيها السيد آرو، إنني سأراهنك على أنه بمقدوري أن أريك شيئاً لم تره أبداً من قبل».

فسأله فرنسوا: «ما هو؟».

فأجابه: «داخل الباستيل».

ولقد شاهده آرو في اليوم التالي الواقع في ١٦ نيسان من عام ١٧١٧.

وحينما كان سجين الباسيتل، انتحل له، لسبب لا نعرفه، اسمه الأدبي فولتير[2]، وأصبح شاعراً بحق حقيق. وقبل أن يمضي أحد عشر شهراً في السجن كتب

(١) إنها زوجة السفير الفرنسي.

(٢) اعتقد كارليل بأن هذا الاسم هو جناس لفظي لـ A-r-ouet (أي الابن الأصغر)، ولكن يبدو أن الاسم كان اسم أحدهم من عائلة أمه.

ملحمة طويلة وتافهة دعاه بهنرياد، وروى فيها قصة هنري دي نافار. ومن ثم بعد أن اكتشف الوصي أنه ربما سجن إنساناً بريئاً، أطلق سراحه ورتب له معاشاً، فوجه إليه فولتير كتاباً يشكره فيه على اهتمامه بنزالته السابقة، ويرجوه بأن يسمح له بأن يهتم هو بنفسه بتدبير أمور سكنه فيما بعد.

وبقفزة واحدة تقريباً انتقل فولتير من السجن إلى المسرح، فأخرجت مسرحيته أوديب في عام ١٧١٨، وتخطت جميع الأرقام القياسية في الإقبال عليها، إذ إنها مثلت خمسة وأربعين ليلة متتالية. وقد حضر والده الشيخ ليوبخه ويعنفه وجلس في مقصوره محاولاً أن يغطي غبطته بدمدمته لدى كل مشهد أخاذ بقوله: «يا له من خبيث مكار! يا له من خبيث مكار!».

وعندما قابل الشاعر فونتينللي فولتير، ممتدحاً المسرحية أشد امتداح وقائلاً: «بأنها أروع من أن تكون فاجعة مسرحية»، أجابه مبتسماً: «يجب أن أقرأ أناشيدك الرعاوية ثانية». فالفتى لم يكن في حال نفسية تستوجبه الحذر أو المجاملة، ألم يضع في المسرحية الأسطر المتهورة التالية:

«إن كهنتنا ليسوا على الحال التي يفترضها فيهم شعبنا البسيط، فعلمهم ليس سوى أمعيتنا وسذاجتنا».

وألم يضع في فم أراسب هذا التحدي الصانع لحقبة من التاريخ:

«فلنثق بأنفسنا، ولنرَ كل شيء بأمهات عيوننا، ولتكن هذه أوراكلنا، وأعضاءنا الرئيسية وآلهتنا».

عادت المسرحية على فولتير بربح صاف قدره أربعة آلاف فرنكاً، حيث انطلق لاستثمارها بحكمة غير معهودة بالأدباء.

ففولتير قد حافظ خلال جميع الشدائد والمحن لا فقط على فن تأمين دل وفير، بل أيضاً على تثمير دخله واستثماره، فلقد كان يحترم القول المأثور الإغريقي القائل بأن على المرء أن يعيش قبل أن يكون بمقدوره التفلسف.

وفي عام ١٧٢٩ اشترى فولتير جميع أوراق يانصيب حكومي أُسيء تصميمه، وحقق بذلك مقداراً كبيراً من ربح أغضب الحكومة. ولكنه كان كلما تضاعفت ثروته، يزدد أبداً كرماً وسخاء، وهكذا أخذت تتسع من حوله الحلقات من الحواشي، وذلك حينما انتقل إلى ممارسة حياة الأصيل.

والحق أنه لأمر حسن أن يضيف فولتير المهارة العبرانية، في أمور المال، إلى شطارته الغالية في الكتابة، وذلك لأن مسرحيته «أرتمير» التي تلت أوديب، كانت فاشلة. وقد أحسَّ فولتير بفشلها وخاز إحساس، فكل انتصار يشحذ من إبرة الهزائم ولسعاتها. فلقد كان، بصورة أليمة، حساساً دائماً بالنسبة للرأي العام، وكان يحسد الحيوانات لأنها لا تعرف ما يقوله الناس عنها. وقد اتبع الحظ فشله المسرحي بإصابة شديد من الجدري نزلت به. فعالج نفسه بتجرعه ١٢٠ فنتاً من الليمونادة، وبمقدار أقل من هذا، من المُسهل. وعندما خرج من ظلال الموت وجد أن ملحمته «هنرياد» قد أضفت عليه هالات الشهرة، فتبجح بأنه قد جعل الشعر زياً وطرازاً، وله الحق فيما ذهب إليه. وأمسى أينما ذهب يقابل بالترحاب، فأمسكت الأرستقراطية به، وصقلته وجعلته أستاذاً لا يبارى في المحادثة، ووريثاً لأجمل التقاليد الثقافية في أوروبا وأزهاها.

فلمدة ثمانية أعوام كان يستدفىء بأضواء شموس الصالونات، ومن ثم قلب له الحظ ظهر المجن. فالبعض من الأرستقراطيين لم يستطع أن ينسى أن هذا الشاب ليس له أي لقب يضعه أمام اسمه ويشرفه به، ما عدا لقب العبقرية، لذلك لم يكن بمقدور هذا البعض أن يغفر له تماماً هذ الامتياز والفارق.

وحدث خلال تناول طعام العشاء على مائدة الدوق دي سلل، وبينما كان يتحدث ببلاغة وتوقد ذهن فائقين طيلة بضعة دقائق، أن سأل الشفاليه دي روهان:

«من يكون هذا الشاب الذي يتحدث بصوت مرتفع كهذا؟

وهنا بادره فولتير سريعاً بالجواب:

«إنه يا سيدي شاب لا يحمل اسماً عظيماً، لكنه يكسب الاحترام بالاسم الذي يحمله».

أن يرد المرء إطلاقاً على الشفاليه، لهي وقاحة، وأن يجيب بما لا يُجاب عنه فهي الخيانة، وهكذا استأجر اللورد المحترم عصبة من الأوغاد للاعتداء على فولتير ليلاً، وقد حذرهم قائلاً:

«لا توجهوا ضرباتكم إلى رأسه، فقد يصدر عن ذاك الرأس شيء صالح مع ذلك».

وفي اليوم التالي ظهر فولتير في المسرح وهو يعصب رأسه باللفائف ويعرج، وقصد فوراً مقصورة الشفاليه وتحداه للمبارزة، ومن ثم عاد إلى منزله وأمضى طيلة

يومه يتدرب على المبارزة. ولكن الشفاليه النبيل، لم يكن يريد أن يرسل محض عبقري به إلى الجنة أو إلى أي مكان آخر غيرها، فلجأ إلى ابن عمه الذي كان يشغل آنذاك منصب وزير البوليس طالباً منه الحماية، فألق القبض على فولتير، ووجد نفسه مرة ثانية في بيته القديم، الباستيل، وحظي للمرة الثانية بامتياز مشاهدة الباستيل من الداخل. لكن سراحه أطلق فوراً، شريطة أن يذهب منفياً إلى إنكلترا، فذهب، ولكن بعد أن بلغ دوفر تحت الحراسة، عاد فعبر القنال متنكراً وهو يقسم على الثأر لنفسه. وعندما حذروه من أن أمره قد اكتشف، وأنهم في طريقهم للقبض عليه وسجنه للمرة الثالثة ركب سفينة حملته إلى بريطانيا حيث مكث ثلاثة أعوام (١٧٢٦ ـ ١٧٢٩).

لندن: رسائل عن الإنكليز

انطلق فولتير يعمل بشجاعة ليتقن اللغة الجديدة. ولم يغتبط إذ وجد أن لكلمة **«طاعون»** بالإنكليزية، مقطعاً واحداً، بينما أن لكلمة الحمى البرداء مقطعين، لذلك تمنى على الطاعون أن يأخذ النصف الواحد من اللغة الإنكليزية، وعلى الحمى البرداء أن تأخذ النصف الآخر. ولكن سرعان ما أصبح يحسن قراءة الإنكليزية، وأمسى خلال سنة أستاذاً في أجود آداب العصر الإنكليزية. وقد قدمه اللورد بولنغبروك إلى الأدباء وعرفهم عليه، فأخذوا يتعازمونه على طعام العشاء، الواحد منهم إثر الآخر، ولم يوفره من ذلك حتى «دين سويفت» الاجتنابي الأكول.

لم يدِّعِ فولتير لنفسه نسباً، ولم يطلب من الآخرين أن يكونوا ذوي نسب، وعندما تحدث كونغريف عن مسرحياته الخاصة، واصفاً إياها بأنها تفاهات، ويجب بالأحرى اعتبارها ثمرات أوقات فراغ جنتلمان لا مؤلف، أجابه فولتير بحدة:

«لو أن سوء الحظ شاء لك أن تكون فقط جنتلمان كأي جنتلمان آخر، لما كان علي أن أحضر أبداً لرؤيتك».

إن ما أدهش فولتير، في بريطانيا، هي تلك الأجواء من الحرية التي كان يكتب فيها بولنغبروك وبوب وأديسون وسويفت كل ما يريدون وما يشتهون: فهنا يوجد شعب له آراؤه الخاصة، شعب أعاد صنع دينه وقطع رأس ملكه واستورد ملكاً آخر وشيد برلماناً أقوى من أي حاكم في أوروبا. فهنا لا يوجد باستيل، ولا توجد مذكرات توقيف مفتوحة، تمكن المتقاعدين من ذوي الألقاب والعاطلين الملكيين عن العمل، من إرسال أعدائهم ممن لا ألقاب لهم إلى السجن بدون سبب وبدون محاكمة. هنا يوجد ثلاثين ديناً ولا يوجد كاهن واحد. هنا يقوم أشجع مذهب من جميع المذاهب،

مذهب الكويكرز، الذين أذهلوا المسيحية قاطبة بسلوكهم كمسيحيين. وفولتير حتى نهاية حياته لم يفارقه الاندهاش من اتباع هذا المذهب. وهو في قاموسه الفلسفي ينطق أحدهم ليقول:

«إن إلـٰهنا، الذي طلب منا أن نحب أعداءنا وأن نكابد الشر دون شكوى أو تذمر، لا يفكر، أكيداً، بأنه ينبغي علينا عبور البحر كي نقطع أعناق إخواننا لأن القتلة ذوي الثياب الأرجوانية والقبعات البالغة القدمين طولاً، يجندون المواطنين بإثارتهم ضجة يقرعون بهما جلد حمار».

لقد كانت إنكلترا أيضاً هي التي تنبض بفاعلة فكرية رجولية ولود. واسم بيكون كان لا يزال يتكبد السماء، والمنهاج الاستقرائي للبحث كان يلاقي النصر في كل ميدان. فهوبس (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) قد سما بالروح الارتيابية لعصر النهضة، وبروح أستاذه العملية، وصاغ منهما مذهباً مادياً كاملاً وواضحاً، مذهباً كان لا شك سيحقق له في فرنسا، شرف الاستشهاد بسبب ضلالة ـ ولوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) كتب رائعة أستاذ من التحليل النفساني، (المبحث في الفهم البشري عام ١٦٨٩)، دون أن يضمنها أية مزاعم خارقة للطبيعة.

وكولنز وتندال وربوبيون[1] آخرون كانوا يؤكدون ثانية إيمانهم بالله، ويجعلون كل عقيدة أخرى من عقائد الكنيسة الثابتة الراسخة، مداراً للتساؤل والسؤال. وكان نيوتن قد توفي لتوه، وسار فولتير في موكب تشييعه إلى مثواه الأخير، وكثيراً ما كان يتذكر الانطباع الذي استثارته تلك الأمجاد القومية التي أضفاها البريطان على ذاك الإنكليزي المتواضع نيوتن. ولقد كتب فولتير بهذا الصدد يقول:

منذ وقت ليس ببعيد، كانت جماعة من الشخصيات البارزة تبحث ذاك السؤال الرث السخيف:

«من هو أعظم إنسان، أهو قيصر أم الإسكندر أم تيمورلنك أم كرومويل؟ وقد أجاب أحدهم، لا شك أنه إسحق نيوتن. وبالحق أجاب، إذ إننا لنيوتن، الذي يسيطر على عقولنا بقوة الحقيقة، وليس لأولئك الذين يستعبدونها بالعنف والطغيان، ندين بكل احترام وتبجيل».

أصبح فولتير طالباً صبوراً ودقيقاً في دراسته لمؤلفات نيوتن، وأمسى فيما بعد البطل المنافح عن نظرياته في فرنسا.

---

(١) الربوبي: المؤمن بالرب دون اوديان.

والحق أن المرء ليذهل من السرعة التي امتص بها فولتير تقريباً جميع ما كان بمقدور إنكلترا أن تعلمه إياه. لقد امتص آدابها وعلومها وفلسفتها، فلقد أخذ جميع هذه العناصر المتنوعة وصهرها على نيران الثقافة والروح الفرنسيتين وحولها إلى ذهب يتوهج بتوقد ذهن فرنسي وبلاغة غالية. وقد سجل انطباعاته في **«الرسائل عن الإنكليز»** وطاف بها مخطوطة على أصدقائه، إذ إنه لم يجرؤ على طباعتها لأنها كانت تمجد «ألبيون»[1] الغادرة الخؤون تمجيداً أرفع من أن يرضي ذوق الرقيب الملكي، فهي تضع الحرية السياسية الإنكليزية والاستقلال الفكري، وجهاً لوجه والطغيان والعبودية[2] الفرنسيين، وتدين مستنكرة الأرستقراطية المتبطلة والكهنوت مصاص العشور[3] في فرنسا، ولواذهما الدائم بالباستيل كجواب عن كل سؤال وكل شك، وهي تحرض الطبقات الوسطى على الانتفاض والارتفاع إلى مكانها اللائق بها في الدولة، كالمكان الذي تحتله تلك الطبقة في إنكلترا. وبدون أن يعرف فولتير أو يقصد جاءت هذه الرسائل لتكون الصياح الأول لديك الثورة.

كيري: القصص الخيالية

وبالرغم من ذلك ونظراً لعدم معرفة الوصي على العرش، بأمر ديك الثورة هذا أرسل عام ١٧٢٩ يعلم فولتير بأنه يسمح له بالعودة إلى فرنسا. فعاد فولتير ليتمتع طيلة سنوات خمس بتلك الحياة الباريسية التي كان خمرها يتدفق في شرايينه وروحها تسيل على ريشته. لكن ما كادت تلك الأعوام تمضي، حتى وصلت «الرسائل عن الإنكليز» إلى يدي ناشر نصاب فطبعها دون إذن المؤلف، ووزعها بيعاً طولاً وعرضاً، وأثار بذلك مخاوف جميع الفرنسيين الطيبين بما فيهم فولتير أيضاً. وهنا أمر فوراً برلمان باريس بإحراق الكتاب باعتباره كتاباً فاضحاً ومناهضاً للدين والأخلاق ولاحترام السلطة، فأدرك فولتير أنه في طريقه ثالثة إلى الباستيل، لكنه كفيلسوف صالح، عمد إلى الفرار مغتنماً بفرح الفرصة للهرب وآبقاً وزوجة رجل آخر.

---

(١) ألبيون: لقب إنكلترا.

(٢) سجن ديدرو لمدة ستة أشهر بسبب رسالته عن الأعمى، وقد أرغم بافون عام ١٧٥١ على أن يجحد، علناً، تعاليمه عن عتاقة الأرض، وأرسلوا بغريري إلى الباستيل بسبب بحث نقدي في أصول السلطة الملكية في فرنسا، واسترسلت الحكومة في إحراق الكتب حتى عام ١٧٨٨، وكان يقوم الجلاد بهذه المهمة، كما وعادت إلى هذا التدبير بعد عودة الملكية إلى فرنسا عام ١٨١٥. وفي عام ١٧٥٧ صدر مرسوم يقضي بإنزال عقوبة الإعدام بكل من ينتقد الدين، أو يجعل أية عقيدة من الدين التقليدي موضعاً للشك والارتياب.

(٣) العشور: ضريبة العشر.

كانت المركيزة دي شاتيلي في الثامنة والعشرين من عمرها، لكن فولتير كان واأسفاه، قد تجاوز الأربعين. ولقد كانت المركيزة امرأة مدهشة، فلقد درست الرياضيات على موبرتوي المخيف المنيع، ومن ثم على كليرو، ولقد قامت بشرح مبادىء نيوتن شرح عالم والتعليق عليها، كما وحصلت بعد فترة من الزمن على درجة أعلى من الدرجة التي حصل عليها فولتير، وذلك في مسابقة أجرتها الأكاديمية موضوعها البحث في فيزياء النار.

وزبدة القول، كانت المركيزة من ذاك الطراز من النساء، اللواتي لا يأبقن أبداً. لكن المركيز كان أبلهاً كميداً وفولتير ظريفاً طريفاً. لقد قالت عنه «إنه مخلوق محبوب من كل وجه، وأنه لأجمل زينة في فرنسا».

وقد بادلها فولتير حبها بإعجاب حار ووصفها «بالمرأة العظيمة التي يتمثل خطأها الوحيد في كونها امرأة»، ومنها ومن عدد ضخم آخر من النساء الموهوبات، على درجة عالية، واللواتي عرفهن آنذاك في فرنسا، شكل فولتير قناعته بالمساواة الذهنية الوطنية بين الجنسين، وبت قراره في أن القصر الريفي في كيري هو ملاذ فاتن من طقس باريس السياسي العاصف. كان المركيز متغيباً عن قصره مع فرقته العسكرية، التي كانت طريقه إلى الخلاص من الرياضيات، ولم يبدِ أي اعتراض على التدابير الجديدة التي اتخذتها زوجته، وذلك لأن في الزواج المناسب (مالياً) الذي أرغم الشيوخ الأثرياء على الزواج من الصبايا اللواتي يتذوقن الشيخوخة قليلاً، لكنهن الجائعات للعشق كثيراً، كانت أخلاق العصر تسمح للسيدة بأن تضيف عشيقاً إلى أواني المنزل، شريطة أن تقوم بهذا الأمر، باحترام يليق برياء الجنس البشري ونفاقه، وهكذا عندما لم تختر المركيزة عشيقاً بل عبقرياً، سامحها العالم قاطبة وغفر لها ذنبها.

لم يمضيا وقتهما في قصر «كيري» بالمداعبة والمناجاة، لقد كانا ينفقان طيلة اليوم على الدراسة والبحث، ففولتير كان يملك مختبراً باهظ الثمن ومجهزاً للعمل في العلم الطبيعي، وهكذا أخذ العاشقان، طيلة سنوات، يتنافسان في ميدان الاكتشاف والأبحاث الأصولية. لقد كان يزورهم دائماً العديد من الضيوف، لكن هؤلاء كانوا يعرفون بأن عليهم أن يسامروا بعضهم بعضاً طيلة النهار حتى حلول موعد تناول طعام العشاء.

وبعد العشاء، كانوا يقومون عادة ببعض الأدوار المسرحية، أو كان فولتير يقرأ لضيوفه إحدى قصصه الحية. وهكذا سرعان ما أمست كيري باريس الذهن الفرنسي،

وغدت الأرستقراطية والبرجوازية في عداد الحجاج إلى كيري لتتذوق نبيذ فولتير ودعابته ولتراه يمثل في مسرحياته. لقد كان سعيداً بصيرورته عاصمة لهذا العالم الفاسد المنحل الرائع. ولم يكن يحمل أي شيء على محمل الجد، لقد جعل شعاره لمدة من الزمن «Rire et Faire Rire»، ودعته الأمبراطورة الروسية كاترين «بإله الدعابة والمرح». ولقد قال ذات مرة:

«لو أن الطبيعة لم تضع فينا قليلاً من الخفة والطيش، لتوجب أن نكون أتعس الكائنات. وبسبب كون المرء قادراً على أن يكون مستهتراً طائشاً لا تنتحر الأكثرية من الناس شنقاً». فلم يكن فولتير يعاني أي شيء مما كان يعانيه كارليل من سوء الهضم. ولقد قال ذات مرة: «إنه لجميل أن يكون المرء طائشاً في بعض المناسبات، والويل للفيلسوف الذي لا يستطيع أن يطرد بالضحك تجاعيد وجهه وغضونه. إنني أنظر إلى الرصانة أو الوقار كمرض».

آنذاك بدأ فولتير بكتابة تلك القصص الخيالية البهيجة: زاديك وكنديد ومكروميجا .L'Ingenu Le Mond Gomme il va etc، التي تظهر الروح الفولتيرية بصورة أصفى وأنقى من أية صورة أخرى في مجلداته التسعة والتسعين. وليست تلك القصص بروايات، بل إنها أقاصيص ساخرة أبطالها لصوص، وأبطالها ليسوا أشخاصاً بل فِكَر، والصعاليك الأوغاد هم الخزعبلات، وأحداثها أفكار. والبعض منها شذرات كـ L'Ingenu التي هي روسو قبل جان جاك. ومفاد هذه القصة: إن هندياً جاء باريس بصحبة بعض الرواد العائدين إلى وطنهم، وهنا يثير فولتير القضية الأولى، وهي قضية جعل هذا الهندي مسيحياً. فيقدم أحد الرهبان له نسخة من العهد الجديد، حيث يعجب الهندي بها إعجاباً شديداً يجعله لا يطلب فقط المعمودية بل الختان أيضاً. وذلك لأنه كما يقول «لم يجد في الكتاب الذي وضعوه بين يديه شخصاً واحداً لم يُختن»، ويسترسل قائلاً:

«إنه لمن الواضح أن من المتوجب علي تقديم قربان للتقليد اليهودي، وكلما سارعت بذلك كان أحسن لي وأفضل».

وما كادت هذه العقبة تُزاح من الطريق حتى تبدت أمامه معضلة الاعتراف، فيسأل عن مكان ورود نص في الأنجيل على هذه القضية، فيرشدونه إلى رسالة القديس جيمس، التي ورد فيها:

«فلتعترفوا بخطاياكم بعضكم لبعضكم». وهنا يتقدم الهندي ويعترف، ولكنه

عندما ينتهي من اعترافه يجر بالكاهن خارجاً ويجلس هو على كرسي الاعتراف ويطلب من الكاهن أن يعترف بدوره قائلاً:

«هيا أيها الصديق فعلينا أن نعترف بخطايانا بعضنا لبعض! فلقد رويت خطاياي، وإنك لن تتحرك من مكانك حتى تروي لي بدورك خطاياك».

ومن ثم يعشق الهندي الآنسة سانت إيف، لكنهم يقولون له بأنه لا يستطيع الزواج من عرابته (أمه في العماد) في معموديته، فيغضب غضباً شديداً من هذه الخدعة الدنيئة، خدعة الأقدار، ويهدد بأنه سيتخلص من المعمودية وآثارها. وبعد أن يأذنوا له بالزواج من عرابته يذهل إذ يجد أن الزواج يستوجب بصورة ضرورية مطلقة مسجلين عقود وكهنة وشهوداً وعقوداً ومحللين. . . فيثور قائلاً:

«إذن فإنكم لأكبر الأفاقين المحتالين، نظراً لهذه الاحتياطات العديدة حقاً التي تتخذونها».

وهكذا تنتقل القصة من حادثة إلى أخرى، ويُدفع بالمتناقضات القائمة بين المسيحية البدائية والمسيحية الكنسية لتبرز، قوة وإرغاماً، على المسرح. والحق أن المرء ليفتقد في هذه القصة الخيالية لتحيز العالم ورفق الفيلسوف وتسامحه، لكن فولتير كان قد بدأ حربه على الخزعبلات والوهم، وفي الحرب نطلب اللاتحيز والرفق فقط من أعدائنا.

أما ميكروميفا فهي محاولة لتقليد سويفت، لكنها لربما هي أعرض ثراء في طرازها وخيالها الكوني من سويفت.

ومُفاد القصة، أن أحد سكان الكوكب سيريوس قام بزيارة الأرض، وكان طوله يبلغ خمسماية ألف قدم، وذلك كما يليق بمواطن من كوكب ضخم كذاك أن يكون. وفي طريقه في الفراغ يلتقط ذاك المواطن جنتلماناً من سكان الكوكب زحل، الذي يحزن ويتفجع لكونه يبلغ فقط بضعة آلاف من الأقدام طولاً. وحينما يكونان جائسين في البحر الأبيض المتوسط، تتبلل كعبا المواطن السيريوسي، ويسأل هذا زميله:

كم حاسة للفرد الزحلي؟

فيجيبه هذا، بأن له ٧٢ حاسة، وإنهم يتذمرون يومياً ويشكون من قلة هذا العدد. ويسترسل السيريوسي سائلاً:

ما هو متوسط العمر الذي يبلغه الفرد منكم؟

فيقول الزحلي:

- «واأسفاه، إنه لتافه زهيد، ففقط القلة منا تبلغ ١٥٠٠٠ سنة من العمر على كوكبنا. وهكذا ترى أن الموت يبدأ بحصدنا في اللحظة التي نولد فيها، ووجودنا ليس سوى نقطة، وديمومتنا هنيهة، وكوكبنا ذرة، وما نكاد نبدأ بالتعلم حتى يتدخل الموت قبل أن يكون بمقدورنا أن نجتني أية فائدة عن طريق الخبرة.

ومن ثم يقفان في البحر، ويلتقطان سفينة كما يلتقط المرء دويبة، ويضعها السيريوسي موازناً إياها على ظفر إبهامه، فيسود هرج ومرج شديدان بين المسافرين البشر، ويأخذ كاهن السفينة بتلاوة التعازيم والرقى، وينطلق البحارة بالسباب والشتائم ويضع الفلاسفة منهاجاً لتفسير هذا الخرق لقوانين الجاذبية. أما السيريوسي فينحني كأنه السحابة المظلمة ويخاطبهم قائلاً:

«أنتم أيتها الذرات العاقلة، يا من سُرَّ الكائن الأسمى، إذ أظهر بكم قدرته الكلية وسلطانه، إن مسراتكم على هذه الأرض، يجب أن تكون صافية شائقة وبديعة، وذلك نظراً لأنكم لستم مُثقَلين بأعباء المادة، فأنتم. من كل وجه. لستم أي شيء سوى نفس، وينبغي أنكم تمضون حياتكم في مباهج من لذة وتأمل، وهذان هما المتعتان الحقيقيتان للروح الكاملة. إن السعادة الحقيقية لم أجدها في أي مكان، لكنني واثق من أنها تسكن في قلوبكم وتقيم».

ويجيب أحد الفلاسفة «لدينا من المادة ما يكفي للقيام بفيض من الأعمال الشريرة، وهناك، وأنا أحدثك الآن مئة ألف حيوان من نوعنا يعتمرون القبعات ويذبحون عدداً مساوياً لعددهم من أبناء جنسهم من ذوي العمائم، وهم على الأقل يذبحون أو يُذبحون، وهذه، عادة، عرفتها الأرض منذ الأزل».

وهنا صاح السيريوسي ساخطاً غاضباً:

- أيها الكفرة الجاحدون، إنني لأفكر جدياً بأن أخطو خطوتين أو ثلاث وأسحق تحت قدمي، عشاً كهذا من القلة السفاكين الباعثين على الهزء والسخرية.

فأجابه الفيلسوف:

«لا تكلف نفسك مشقة هذا الأمر، فلديهم من الاجتهاد والمثابرة ما يكفي لتأمين دمارهم وخرابهم. ففي ختام السنوات العشر القادمة، لن يبقى جزء من مئة من هؤلاء الأشقياء البائسين على قيد الحياة. . . وعلاوة على ذلك، فالعقاب ينبغي ألا ينزل بهم بل بأولئك البرابرة الكسالى المترهلين، الذي يصدرون من قصورهم الأوامر بقتل مليون

إنسان، ومن ثم يشكرون الله، بمهابة ووقار، على نجاحهم»[1].

وتلي كنديد، مرتبة، التي تنتمي إلى مرحلة تلت فما بعد من حياة فولتير، أسطورة زاديك أفضل هذه الأساطير بعد تلك. وزاديك هذا كان فيلسوفاً بابلياً، «وحكيماً حتى أعلى درجة ممكنة من الحكمة بالنسبة للناس»، وقد أطلع من الميتافيزيقا على أكبر مقدار عرف به أبداً أي جيل أو عصر، أي أنه عرف بالقليل، أو بلا شيء بتاتاً، وقد جعلته الغيرة يتوهم بأنه عاشق لسميرة ومتيم بهواها، وحين الدفاع عنها ضد قطاع الطرق، ألحق أحدهم جرحاً بعينه اليسرى.

«فأرسلوا بساع إلى ممفيس ليستدعي هرمس الطبيب المصري العظيم، فحضر هذا مصحوباً بحاشية غفيرة العدد. فزار زاديك ثم صرح إن المريض سيفقد عينه، وأعلن حتى عن اليوم والساعة التي ستقع فيها هذه الحادثة المشؤومة، وأضاف قائلاً: «بأنها لو كانت العين المصابة هي اليمنى، لكان بإمكاني شفاؤها بسهولة، ولكنها اليسرى، وجروح هذه لا تندمل». فتفجعت بابل قاطبة ورثت لحظ زاديك وقسمته، وأعجبت بمعرفة هرمس العميقة. ولكن في غضون يومين انفجر الدمل وشفي زاديك شفاء تاماً، فوضع هرمس كتاباً ليبرهن على أنه كان ينبغي على العين اليسرى ألا تشفى، لكن زاديك لم يقرأه».

إذ سارع إلى سميرة ليجدها قد تزوجت من رجل آخر نظراً لأنها كما تقول «تكره الأعور كراهية لا تستطيع التغلب عليها».

فتزوج زاديك، لتوه، من امرأة فلاحة، مؤملاً بأن يجد فيها الفضائل التي تفتقدها ربيبة البلاط سميرة. ولكي يتأكد من إخلاص زوجته اتفق وصديق له على أنه، أي زاديك، سيتظاهر بالموت، وأن على صديقه أن يبدأ بمطارحة الزوجة الغرام بعد مضي ساعة واحدة على وفاته المتصنعة. وهكذا رتب زاديك إعلان نبأ وفاته، وتمدد في التابوت، فانطلق أولاً صديقه يعزي الأرملة، ومن ثم أخذ يهنئها وأخيراً طلب يدها مبدياً استعداده للزواج فوراً منها. فأبدت مقاومة ضعيفة مختصرة، قائلة «بأنها لن توافق أبداً على طلبه، لكنها سرعان ما وافقت»، فانتفض زاديك قائماً من بين الأموات، وفر هارباً إلى الغابات ليعزي نفسه بجمال الطبيعة.

---

(١) إن لإحدى أشهر حكم برنارد شو نموذجها الأصلي في «ممنون الفيلسوف» لفولتير، حيث يقول: أخشى أن تكون كرتنا الارضمائية الصغيرة، هي مستشفى المجانين لتلك المئة مليون من العوالم التي تشرفني يا سيادة اللورد بالتحدث إلي عنها».

ونظراً لأنه غدا رجلاً حكيماً، أمسى وزيراً للملك، وأشاع في المملكة الفلاح والرفاه والعدالة والأمن. لكن الملكة هامت به، «وعندما شعر الملك بذلك، ساوره القلق. . . . . وقد لاحظ بصورة خاصة، أن الملكة تنتعل حذائين زرقاوين، وزاديك ينتعل بلونهما، وإن شرائط زوجته صفراء، وقلنسوة زاديك كذلك». فعزم على دس السم لكلاهما، لكن الملكة عرفت بالمؤامرة فأرسلت رسالة إلى زاديك تقول فيها:

«أضرع إليك بحبنا المتبادل وبشريطنا الأصفر أن تفر!» فعمد زاديك إلى الفرار ثانية إلى الغابات.

«وهنا أخذ يستعرض أمام ناظريه النوع البشري، كما هي حاله فعلاً وواقعاً كمجموعة من حشرات يلتهم بعضها بعضاً وهو يعيش على ذرة صغيرة من صلصال أو طين. وبدت هذه الصورة الحقيقية كأنها تطمس صور النوائب التي نزلت به، وتزيل كل أثر لها في نفسه، حيث جعلته يدرك لاشيئية كينونته وكينونة بابل، فشردت نفسه في اللانهائية وانسلخت عن الحواس، وأخذت تتأمل في نظام الكون الثابت الذي لا يعرف تبديلاً أو تغييراً. . . ولكنه عندما عاد فيما بعد إلى نفسه. . . خيل إليه أن الملكة لربما ماتت من أجله، فتلاشى ثانية الكون وغاب عن ناظريه».

وعندما كان يمر خارجاً من بابل شاهد رجلاً يضرب امرأة بقسوة ووحشية، والمرأة تستغيث فسارع إلى مساعدتها، ونشب قتال شديد بينهما، وأخيراً كي ينقذ زاديك نفسه أهوى على خصمه بضربة كانت القاضية عليه ومن ثم استدار إلى السيدة وسألها:

«هل هناك من خدمة أخرى تريدين لي أن أقوم بها؟»

فصاحت غاضبة به:

«فلتمت أيها الوغد! لأنك قد قتلت عشيقي. آه ليت كانت لي القدرة على تمزيق قلبك!».

وبعد فترة قصيرة من الزمن أُلقي القبض على زاديك وبيع في سوق النخاسة، لكنه علّم سيده الفلسفة وأصبح مستشاره الموثوق.

وعملاً بنصيحة زاديك أُلغيت عادة السط، (دفن الزوجة حية مع زوجها المتوفى)، وصدر قانون يقضي على الأرملة بأن تمضي ساعة في خلوة ورجل جميل، بدلاً من استشهاد كذاك.

وعندما أرسل زاديك في بعثة إلى ملك سيرينديب، علم زاديك الملك أن أفضل طريقة لإيجاد وزير مستقيم هي اختيار أرشق الراقصين حركة من بين طالبي الوظيفة: فملأ الملك الدهليز المفضي إلى قاعة الرقص بكل ثمين خفيف الحمل، تسهل سرقته، ورتب ترتيباً على شكل جعل كل مرشح للوظيفة يمر من خلال الدهليز وحيداً ودون رقيب، وعندما التأم جمعهم في القاعة طلب منهم أن يرقصوا. «ولم يسبق أبداً لأي من الراقصين أن رقص مكرهاً وبرشاقة أقل من رشاقة هؤلاء. فلقد كانوا يرقصون وهم مطأطئوا الرؤوس محدودبو الظهور تضغط أيديهم على جوانبهم». على هذا الشكل تندفع الرواية وتسترسل، وبمقدورنا أن نرى بعين الخيال تلك الأمسيات التي عرفتها كيري.

بوتسدام وفريدريك

وأولئك الذين لم يكن بمقدورهم الحضور إليه، كانوا يكتبون إليه. وفي عام ١٧٣٦ بدأت مراسلته وفريدريك، الذي كان آنذاك لا يزال أميراً، ولم يصبح بعد «الكبير». وكانت الرسالة الأولى التي أرسلها فريدريك إلى فولتير، كالرسالة التي يكتبها صبي إلى ملك، فما فيها من مداهنة مفرطة وإطراء سخي، يعطينا لمحة عن الشهرة التي اكتسبها فولتير. مع أنه آنذاك لم يكن قد كتب بعد أيًا من روائعه.. فرسالة فريدريك تعلن مناديه «بأنه أعظم رجل في فرنسا، وأنه الإنسان الفنان الذي يشرف اللغة». . . . ويسترسل فريدريك في رسالته قائلاً:

«إنني لأعتبر من أعظم أمجاد حياتي، كوني معاصراً لرجل حقق منجزات رائعة ممتازة كمنجزاتك. . . فلم يعط كل إنسان القدرة على جعل العقل يبتسم ويضحك، وأية مباهج يمكن أن تفوق مباهج العقل ومسراته؟»

لقد كان فريدريك مفكراً حراً ينظر إلى العقائد، نظرة الملك إلى رعاياه، وكان قلب فولتير يفيض بالآمال العراض، بأن فريدريك عندما يعتلي العرش فسيجعل عصر التنوير طرازاً وزياً، أي وأنه فولتير، سيقوم عندئذٍ بدور أفلاطون بالنسبة لديونسيوس فريدريك. وعندما اعترض على المداهنة أو الإطراء الذي أجاب به عن مداهنة فريدريك وإطرائه، كتب إليه فولتير يقول:

«إن الأمير الذي يهاجم المداهنة أو الإطراء، هو فريد في نوعه، وحاله تكون كحال بابا يهاجم المعصومية».

وأرسل فريدريك لفيلسوفنا نسخة عن كتابه «الرد على ميكافيللي»، حيث تحدث

الأمير فيها، بأسلوب جد رائع وجميل، عن جور الحرب وشرورها، وعن واجب الملك للحفاظ على السلام، ففاضت عينا فولتير بالدموع فرحاً بنصير السلام الملكي هذا. لكن لم تكد تمضي بضعة شهور حتى تربع فريدريك على سدة العرش واجتاح بجيوشه شليسيا وأغرق أوروبا بجيل من سفك الدماء.

وفي عام ١٧٤٥ قصد الشاعر ورفيقته الرياضية باريس، وذلك حينما أمسى فولتير مرشحاً لعضوية الأكاديمية الفرنسية.

ولكي يحقق لنفسه هذا الامتياز، الذي لا لزوم له، نعت نفسه بالكاثوليكي الصالح، وانطلق يداهن متملقاً بعض اليسوعيين من ذوي النفوذ الشديد، ويكذب كذباً لا ينضب له معين. وزبدة القول لقد سلك كما يسلك معظمنا في مثل هذه الحالات، كنه لم يوفق فيما طلب، غير أنه حقق مطلبه بعد عام واحد، وألقى خطاباً، في حفلة استقباله، جاء رائعة من روائع الأدب الكلاسيكي الفرنسي. وقد مكث في باريس لمدة وجيزة، متنقلاً من صالون إلى صالون، ومنتجاً مسرحية بعد مسرحية. فلقد كتب من أوديب، وهو في الثامنة عشرة من عمره، إلى إيرين، وهو في الثالثة والثمانين، سلسلة من المسرحيات، جاء بعضها فاشلاً، لكن معظمها كان ناجحاً. ففي عام ١٧٣٠ فشلت مسرحيته «بروتوس» وكذلك فشلت عام ١٧٣٢، «إريفايل»، فألح عليه أصدقاؤه بالتخلي عن كتابة المسرحية، لكنه أنتج في السنة ذاتها «زير» التي لاقت أعظم نجاح، وتبعتها مسرحية «محمد» عام ١٧٤١، و «ميروب» عام ١٧٤٣، وسميراميس عام ١٧٤٨ وتنكريد عام ١٧٦٠.

وفي غضون ذلك دخلت الترجيديا والكوميديا حياته، كما وأن حبه للسيدة دي شاتيلي، أخذ، عقب خمسة عشر عاماً، بالهزال، فلقد كفّ حتى عن المشاجرة والخصام.

وفي عام ١٧٤٨ غدت المركيزة أسيرة حب شاب جميل يدعى المركيز دي سان لامبير، وعندما اكتشف فولتير أمرهما استشاط غضباً، ولكن عندما طلب دي سان لامبير غفرانه ذاب غضبه فأمسى بركة وتبريكاً.

فلقد بلغ الآن قمة الحياة، وبدا الموت يتراءى له من بعيد، ولم يكن بمقدوره أن يرى ضيراً في أن يتوجب عليه خدمة الصبا والشباب. إذ قال بروح فلسفية:

«هذه هي حال النساء»، (ناسياً أنها حال الرجال أيضاً)، «لقد طردت ريشيليو وحللت محله، وها أن سان لامبير يخلعني ويحل محلي. هذا هو نظام الأشياء،

فمسمار يطرد مسماراً». ولقد كتب فولتير أبياتاً جميلة أرسل بها إلى المسمار الثالث ـ سان لامبير ـ:

سان لامبير كلها لك
فالزهرة تنمو
وأشواك الوردة كلها لي
ولكن أنت الوردة.

وفي عام ١٧٤٩ توفيت مدام دي شاتيلي وهي في حالة المخاض.

ومن مميزات ذاك العصر، أن يجتمع زوجها وفولتير وسان لامبير حول جثتها المسجاة على فراش الموت، دون أن يوجه أي منهم لوماً أو تعنيفاً للآخر، وأن تجعل منهم الخسارة المشتركة أصدقاء. وحاول فولتير أن يغرق حزنه الفاجع في العمل، فأشغل نفسه، لمدة من الزمن بعصره، عصر لويس الرابع، لكن ما أنقذه من اليأس والقنوط، كان تجديد فريدريك لدعوته لينزل عليه ضيفاً في بوتسدام، إذ جاءت هذه الدعوة في الوقت المناسب. والحق أن دعوة مرفوقة بثلاثة آلاف فرنك، كنفقات سفر، دعوة لا يماطل المرء في قبولها ويعجز عن مقاومتها. وهكذا ترك غاد فولتير باريس قاصداً برلين عام ١٧٥٠.

وقد سره أن يجد بأنهم قد خصوه بجناح رائع من قصر فريدريك، وأن يستقبل كند لأشد ملك في عصره قوة وسلطاناً. ولقد جاءت رسائله، بادىء ذي بدء، مترعة بالغبطة والسرور: فهو يكتب في ٢٤ تموز إلى دارجنتال واضعاً بوتسدام، والمئة والخمسين ألفاً من الجنود والأوبرا، ومتحدثاً عن الكوميديا والفلسفة والشعر والعظمة والأبهة والرماة من الجنود، والتأمل والأبواق والكمانات وعشاءات أفلاطون والمجتمع والحرية، ويختتم قائلاً:

«من يصدق كل هذا؟ ومع ذلك فهو لواقع وصحيح».

لقد سبق لفولتير قبل عدة أعوام أن كتب قائلاً:

«يا إلهي: يا لها من حياة أن يساكن المرء ثلاثة أو أربعة من الأدباء ذوي المواهب، ومن الذين لا تعرف الغيرة إلى أفئدتهم سبيلاً، (يا لها من خيال!).

وأن يحب الواحد منهم الآخر، ويعيش بهدوء ويصقل أحدهم فن الآخر، ويتحدث عن فنه، وأن نير بعضنا بعضاً بصورة متبادلة! فلتتصور أنني سأعيش ذات يوم في فردوس صغير كذا».

وها أن فولتير قد وجه فردوس أمانيه!

لقد كان فولتير يتجنب حفلات العشاء الرسمية، فلم يكن يطيق أن يرى نفسه محاطاً بقواد عسكريين غلاظ، فكان يحجز نفسه لحفلات العشاء الخاصة، التي كان فريدريك، يدعو إليها، في وقت متأخر من المساء، حلقة صغيرة خاصة من أصدقائه الأدباء، وذلك لأن هذا الحاكم الأعظم في عصره، كان يتوق ليصبح شاعراً وفيلسوفاً. وكان الحديث، في حفلات عشاء كهذه يدور دائماً باللغة الفرنسية، ولقد حاول فولتير أن يتعلم اللغة الألمانية، لكنه سرعان ما تخلى عن هذه المحاولة، بعد أن كاد يختنق بها تقريباً، متمنياً أن يكون لدى الألمان المزيد من الدعابة وتوقد الذهن والأقل من الحروف الساكنة. ولقد قال أحد الناس من الذين حضروا تلك الأحاديث، بأنها كانت أفضل من ألذ وأروع كتاب مخطوط عرفه العالم. لقد كانوا يتحدثون عن كل شيء، وكانوا يتنوهون بكل ما يعتقدون ويفكرون. وكان توقد ذهن فريدريك ماضياً مضاء عقل فولتير تقريباً، ولم يكن أي من أفراد تلك الحلقة يجرأ على الرد عليه سوى فولتير، والرد بتلك المهارة التي بمقدورها أن تقتل ولكنها لا تغيظ أو تغضب، ولقد كتب فولتير فرحاً مغتبطاً:

«إن الواحد منا ليفكر بجرأة، وأنه لحر هنا، وأن فريدريك يخدش باليد الواحدة ويربت ملاطفاً بيده الأخرى...

وأنا لست غاضباً من أي شيء... فهنا أجد مرفأ أميناً بعد خمسين من أعوام عاصفة. أجد حماية ملك، وحديث فيلسوف، ومفاتن رجل محبوب، أجدها مجتمعة في إنسان كان لي طيلة ستة عشر عاماً، المعزي في النائبات، والحامي من الأعداء.

وإذا كان المرء يستطيع أن يكون واثقاً من أي شيء، فإنه خلق ملك بروسيا وفطرته».

وعلى كل حال، فلقد خيل إلى فولتير، في شهر نوفمبر من العام ذاته، أن باستطاعته أن يحسن أوضاعه المالية، عن طريق شرائه بعض الأسهم السكسونية، (نسبة لسكسونيا)، بالرغم من تحريم فريدريك شراء مثل تلك الأسهم. وارتفعت قيمة السهم، وحقق فولتير بعض مربح، لكن عميله، السيد هيرش، حاول الابتزاز منه، مهدداً بإفشاء هذه العملية، فقفز فولتير وأمسك بعنق خصمه وألقى به أرضاً. وعلم فريدريك بالأمر، فتفجر غضباً ملكياً، وقال «للامتري»:

«لن أحتاجه أكثر من سنة فالمرء يعتصر البرتقالة، ويرمي بالقشرة».

ولربما كان «لامتري» يتوق للخلاص من منافسه، لذلك عمل على أن تصل كلمات فريدريك إلى مسمع فولتير.

استؤنفت حفلات العشاء، لكن فولتير كتب يقول:

«إن قشرة البرتقال تلاحق أحلامي وتطاردها... وإن الرجل الذي سقط من القمة، وقال، إذ وجد السقوط في الهواء هيناً ليناً، «رباه ليته يدوم»، هذا الرجل لم يكن صغيراً كما هي حالي».

والحق، أنه كان به نصف رغبة في إجازة أو انقطاع، إذ إن حنينه إلى وطنه كان كالحنين الذي يمكن أن يعرفه الفرنسي فقط. ووقع الأمر التافه لكنه الحاسم. فموبرتوي الرياضي العظيم استورده فريدريك من فرنسا مع الكثيرين غيره محاولة منه لإيقاظ العقل الألماني، بواسطة تماسه المباشر «وعصر التنوير، أقول موبرتوي هذا اختصم ورياضي تابع له يدعى كوينغ حول تفسير لنيوتن. وجر فريدريك بنفسه إلى الخلاف واتخذ جانب موبرتوي، أما فولتير، الذي كان لديه من الجرأة أكثر مما لديه من الحيطة والحذر، فاتخذ جانب كوينغ..

وقد كتب بهذا الصدد إلى الآنسة دنيس يقول:

«من سوء حظي، أنني كاتب أيضاً، وفي المعسكر المناهض للملك، وأنا لا أملك صولجاناً بل قلماً».

وفي الوقت ذاته تقريباً كان فريدريك يكتب إلى أخته قائلاً:

«إن الشيطان يتجسد رجالي من الأدباء، وليس هناك من شيء أفعله معهم وبهم. فليس لهؤلاء الأشخاص من ذكاء سوى بالنسبة للمجتمع... ويجب أن يكون مما يعزي الحيوانات أن ترى هذه أن أناساً بأذهان وعقول، ليسوا بأفضل منها».

والآن فإن فولتير هو الذي كتب «قصيدة الدكتور آكاكايا» الشهيرة التي يهجو فيها موبرتوي، وقد قرأها لفريدريك فاستغرق في الضحك طيلة ليله، لكنه رجاه ألا ينشرها. وبدا أن فولتير استجاب لرجائه، ولكن القصيدة كانت، في الواقع، قد أرسلت إلى المطبعة قبل أن يتلوها على فريدريك، كما وأن الشاعر لم يكن بمستطاعه إقناع نفسه، بوأد ذرية قلمه ونسله. وهكذا عندما نشرت القصيدة اشتعل فريدريك لهباً، ففر فولتير هارباً من الحريق.

وعندما بلغ مدينة فرانكفورت، ومع أن هذه المدينة كانت خارج نطاق سلطان

فريدريك، اختطفه عملاء مخابرات فريدريك واحتجزوه، وأعلموه بأنه لن يستطيع استئناف سفره قبل تسليمه لهم قصيدة فريدريك المعروفة باسم «البلاديوم»[1]، والتي لم تكن موضوعة لترضي المجتمع المهذب المؤدب، إذ إن حى قصيدة فولتير «بوسيل» بالذات تحمر حروفها خجلاً أمام تلك. ولكن فولتير كان قد وضع المخطوطة المرعبة في حقيبة فقدها أثناء فراره، وهكذا انتظر الأسابيع حتى عثر عليها، وقد أمضى طيلة تلك المدة سجيناً تقريباً. وقد وجد أحد بائعي الكتب، الذي كان يطالب فولتير ببعض دين، أن الفرصة مناسبة لحضوره وللضغط عليه لتسديد دينه، فانتفض فولتير غاضباً وصفعه، فسارع سكرتيره كوللني يواسي البائع ويقول:

«سيدي! لقد تلقيت صفعة على أذنك من رجل من أعظم الرجال في العالم».

وأخيراً عندما أطلقوا سراحه، وكاد يعبر الحدود إلى فرنسا، أبلغ بأنه منفي من البلاد. وهكذا لم تعرف هذه النفس الهرمة المطاردة إلى أين تعود، ولقد راودته لبعض فترة، فكرة السفر إلى ولاية بنسلفانيا، والمرء يستطيع من هذا أن يتبين مدى قنوطه ويأسه.

فأمضى شهر آذار، وهو يبحث «عن قبر مقبول» في ضواحي جنيف، ومأمون من أوتوقراطيي باريس وبرلين المتنافسين. وأخيراً ابتاع ضيعة قديمة تدعى الـ. دبليكي، حيث استقر وأخذ يزرع حديقته ويستعيد صحته، وعندما بدأت حياته تنجزر إلى الشيخوخة، دخل مرحلة أنبل وأعظم ما قام به من عمل.

الـ ـ دبليكي: المبحث في الأخلاق

ما الذي كان سبب منفاه الجديد؟ إنه ذاك الذي نشره في برلين وهذا. كما وصفه مورلي ـ: «أشجع وأفخم وأميز وأجرأ جميع مؤلفاته». وقد كان عنوانه جزءاً صغيراً منه، إنه:

«مبحث في أخلاق الشعوب وروحها، من شارلمان إلى لويس الثالث عشر».

وكان قد بدأ هذا المبحث في كيري، وكتبه لأن السيدة دي شاتيلي قد استفزه استنكارها للتاريخ ونخسه لكتابته، كما لو أن تلك السيدة كانت إعلاماً قضائياً.

لقد قالت المركيزة دي شاتيلي عن التاريخ:

---

(١) البلاديوم هو تمثال «بلاس أثينا» وقد اعتقدوا قديماً بأنه حامي مدينة طروادة.

«إنه تقويم قديم، وما الذي يهمني، كامرأة فرنسية أعيش في ضيعتي، من أن أعرف بأن «إيغل» خلف هاكون في السويد، وأن عثمان هو ابن أرطوغرل؟ ولقد قرأت بسرور تاريخ اليونان والرومان، وهؤلاء قد قدموا إلي صوراً معينة جذبتني إليها، ولكنني حتى الآن لم أستطع أن أنتهي من قراءة أي تاريخ مسهب لشعوبنا الحديثة، وبالكاد أرى فيها أي شيء ما عدا الارتباك والبلبلة، إنه حشد من أحداث برهية، غير مترابطة وبدون سياق، إنه ألف معركة لم تبت في أي شيء. إنني أستقبح دراسة تغمر العقل دون أن تنيره».

ولقد وافق فولتير على ما قالته وأنطق Ingenu ليقول: «بأن التاريخ ليس أكثر من صورة الجرائم والنوائب».

وفي ١٥ تموز عام ١٧٦٨، كتب إلى هوريس ولبول يقول: «والحق أن تاريخ اليوركيين واللانكستريين والكثيرين غيرهم، هو في العديد من وجوهه تاريخ اللصوص وقطاع الطرق».

لكنه عبر للسيدة دي شاتيلي عن أمله بأن المخرج من هذه الورطة قد يوجد في تطبيق الفلسفة على التاريخ، وفي السعي إلى اقتفاء أثر تاريخ الذهن البشري تحت جريان الأحداث السياسية. «فالفلاسفة وحدهم هم الذين يجب أن يكتبوا التاريخ. فالتاريخ لدى كل الشعوب، تشوهه الخرافة والأسطورة، إلى أن تأتي أخيراً الفلسفة وتنير ذهن الإنسان، وعندما تصل أخيراً، في وسط هذه الدجناء، تجد الذهن البشري قد أعمته قرون من الأغلاط، عماءً من الصعب أن يكون بمقدوره ألا يخدعها. وهي تجد طقوساً ووقائع ونصب تذكارية تتراكم بعضاً فوق بعض لتبرهن على صدق الأكاذيب». ومن ثم يستنتج فولتير: «أن التاريخ هو حزمة من الخدع نحتال بها على الأموات». فنحن نحول الماضي ليلائم أمانينا في المستقبل، وقصارى القول، «أن التاريخ يبرهن على أن باستطاعة التاريخ البرهنة على أي شيء».

لقد كان فولتير يعمل، كما يعمل المُعدِّن في هذا «المسيسيبي من الأكاذيب والتلافيق» ليجد بذور حقيقة التاريخ الواقعي للجنس البشري. وهكذا أمضى سنة بعد سنة في دراسات تمهيدية إعدادية: فدرس تاريخ روسيا وتاريخ شارل الثاني عشر، وعصر لويس الرابع عشر، وعصر لويس الثالث عشر، ومن خلال هذه الأعمال والمهام طور في داخله ذاك الضمير الفكري النشيط الذي يستعبد الإنسان ليجعله عبقرياً. فالأب دانيال اليسوعي الذي كتب «تاريخ فرنسا» كان قد وضع قبل ذلك أمامه، في المكتبات الملكية في باريس، ١٢٠٠ مجلداً من الوثائق والمخطوطات، لكنه

أمضى فقط ما يقارب الساعة الواحدة في تصفحها، ومن ثم التفت إلى الأب تورنيمين، الأستاذ السابق لفولتير، وأشاح بوجهه عن تلك المجلدات، قائلاً «بأن جميع هذه المواد هي أوراق بالية قديمة، ولست في حاجة إليها لكتابة تاريخي». لكن فولتير لم يحذُ حذو ذاك، إذ قرأ كل شيء طالته يداه ويتعلق بموضوعه، فلقد انكب على المئات من المذكرات، وكتب المئات من الرسائل إلى الأحياء ممن اشتركوا في الأحداث الشهيرة، وحتى بعد نشر منجزاته، استرسل في الدراسة وتنقيح كل طبعة جديدة تصدر منها.

ولكن هذا التجميع من المواد لم يكن سوى عمل تمهيدي، فالمطلوب هو نهج جديد في الانتقاء والتنسيق. فالوقائع المجردة لا تجدي نفعاً، وحتى لو كانت، كما نادراً ما يحدث، وقائع.

«إن التفاصيل التي لا تفضي بنا إلى أي شيء، هي بالنسبة للتاريخ كالأمتعة بالنسبة لجيش، إنها عوائق، ويتوجب علينا أن ننظر إلى الأشياء نظرة رحبة فسيحة، وذلك بسبب كل سبب كون العقل البشري صغيراً حقاً، وهو يتهاوى ويهوي تحت ثقل التفاصيل الدقيقة. فالوقائع يجب أن يقوم المحللون بتجميعها وتنسيقها في نوع من قاموس تاريخي، حيث يكون بإمكان المرء أن يجدها عند الحاجة، كما يجد الكلمات». وإن ما كان فولتير يطلبه ويسعى وراءه هو مبدأ مُوحَّد يمكن له أن ينسج على منوال واحد تاريخ المدنية الأوروبية بأكمله.

ولقد كان واثقاً وقانعاً من أن هذا المنوال، هو تاريخ الثقافة الأوروبية. لقد كان عازماً على ألا يترك للتاريخ أن يعالج الملوك، بل الحركات والقوى والجماهير، وألا يتعامل مع الشعوب، بل مع الجنس البشري، وألا يبحث في الحروب بل في زحف العقل البشري.

ولقد قال فولتير بهذا الصدد:

«إن المعارك والثورات هي أصغر جزء من مخططي. فالأفواج والألوية الغالبة أو المغلوبة، والمدن المستولى عليها، أو المستردة هي جميعاً أمور مألوفة بالنسبة لكل تاريخ . . . ولكن فلتطرح جانباً فنون العقل وتقدمه، وعندئذٍ لن تجد أي شيء في أي عصر، ملفت للنظر ما فيه الكفاية، لاستثارة اهتمام الأخلاق، أو الأجيال القادمة». «وإنني أرغب في ألا أكتب تاريخ الحروب، بل تاريخ المجتمع، كي أؤكد كيف عاش الناس داخل محيط عائلاتهم، وما كانته الفنون التي هذبوها وطوروها بصورة

مشتركة. . . إن موضوعي هو تاريخ العقل البشري، وليس مجرد تفاصيل من وقائع تافهة، كما وإنني لست مهتماً بتاريخ اللوردات العظام. . .، ولكنني أريد أن أعرف بما كانته الخطى التي عبرت بالبشر من البربرية إلى المدنية».

ولقد كان لفظ الملوك هذا من التاريخ جزءاً من تلك الانتفاضة الديمقراطية التي لفظتهم أخيراً من الحكم والحكومات، زد على ذلك أن مقالة **Sur Les Moeurs** بدأت بخلع آل بوربون.

وهكذا أنتج فولتير الفلسفة الأولى للتاريخ. إنها المحاولة المنهجية الأولى لاقتفاء آثار تيارات التسبيب الطبيعي في تطور العقل الأوروبي، وهذا أمر كان من المرتقب أن يتبع فوراً نبذ التفاسير الخارقة للطبيعة والتخلي عنها.

فلم يكن بمقدور التاريخ أن يستقيم ويثبت، قبل أن يتهاوى اللاهوت وينخسف. فكتاب فولتير، وفقاً لما يقول «بكل» **Buckle** قد وضع الأساس للعلم التاريخي الحديث، «فغيبون» و «نيبور» و «بكل» و «غروت» هم جميعاً مدينون لفولتير ومن أتباعه. فهو قمة الرأس منهم جميعاً، وحتى الآن لا يعلى عليه في الحقل الذي كان أول رواده.

ولكن لماذا عاد عليه هذا الكتاب بالنفي؟ وذلك لأنه بمجاهرتهم بالحقيقة قد أغضب كل إنسان. ولقد أثار حفيظة الكهنوت بصورة خاصة، وأغضبهم شديد الغضب بنظريته، التي طورها فيما بعد «غيبون» والقائلة بأن اكتساح المسيحية السريع للوثنية قد فكك روما من الداخل وأعدها لتقع فريسة سهلة بأيدي الغزاة من البرابرة المهاجرين.

وأغضبهم، بالإضافة إلى ذلك، بسبب أنه خص منطقة اليهودية والمسيحية بحيز أصغر بكثير مما هو مألوف، وبحديثه عن الصين والهند وفارس ومذاهبها، وبلا تحيزه المطلق، كأنه لا تحيز ساكن المريخ. ففي رسم منظوره الجديد قد انكشف الغطاء عن عالم منفسح جديد، وقد ذوت كل عقيدة فأمست نسبية، فالشرق اللامتناه قد أخذ شيئاً ما من التناسبات التي أعطتها الجغرافيا له، وأصبحت أوروبا فجأة تعي ذاتها كجزيرة تجاربية لقارة وثقافة أكبر من ثقافتها وقارتها.

فكيف تستطيع إذن أن تغفر لمواطن أوروبي وحْياً لا وطنياً كهذا؟ وهكذا قضى الملك على أن هذا المواطن الفرنسي الذي تجرأ على الإيمان بأنه إنسان أولاً ومن ثم فرنسي، يجب ألا تطأ قدماه ليرى فرنسا ثانية.

فرنيني ــ كنديد

كانت الـ دبليكي منزلاً وقتياً، ومركزاً يمكن لفولتير أن يبحث منه عن مأوى تكون لإقامته فيه، ديمومة أطول من تلك، وقد وجد هذا المأوى عام ١٧٥٨، في فرنيي الواقعة تماماً على الحد السويسري من فرنسا. فهنا سيكون في مأمن من السلطة الفرنسية، ويكون، مع ذلك، قريباً من الملجأ الفرنسي، إذا عمدت الحكومة السويسرية إلى مضايقته أو إزعاجه. لكن هذا التبديل الأخير قد أنهى سنوات ترحاله. فركضه التشنجي جيئة وذهاباً لم يكن كله نتيجة لقلق أو اضطراب عصبي، فلقد عكس أيضاً صورة ذعره الكلي الوجود من الاضطهاد، ففقط في الرابعة والستين من عمره وجد داراً يمكن لها أن تكون أيضاً له مقاماً وموطناً. وهاكم فقرة من خاتمة إحدى أساطيره، أسطورة «رحلات سكارمنتادو» التي تنطبق تقريباً على فولتير، مؤلف هذه الأسطورة إذ تقول:

«ولما كنت قد شاهدت الآن تقريباً كل ما هو نادر أو جميل على هذه الأرض، لذلك عزمت على ألا أرى في المستقبل أي شيء ما عدا منزلي، فلقد اتخذت لي زوجة، ولكن سرعان ما خامرني الشك في خيانتها لي، ولكن بالرغم من هذا الشك، وجدت مع ذلك، أن هذا الوضع من جميع أوضاع الحياة كان أشدها سعادة بمقدار كبير». لكن فولتير لم تكن له زوجة، بل كانت له ابنة أخ، وهذه حال أفضل بالنسبة لرجل العبقرية. ويقول «مورلي»:

«لم نسمع أبداً أنه أبدى أية أمنية للعيش في باريس، وليس هنا من شك أبداً في أن هذا المنفى الحكيم قد مد بأجله».

لقد كان سعيداً في حديقته وكان يغرس أشجار فاكهة، لم يكن أبداً يترقب أن يراها مزهرة في حياته. وعندما امتدح أحد المعجبين عمله الذي أداه للأخلاف، قال:

«نعم لقد غرست أربعة آلاف شجرة». لقد كان لسانه يختزن كلمة لطيفة لكل إنسان، لكن كان بمقدور الناس أن يرغموه على أن يكون أشد قسوة وحدة. وحدث ذات يوم أن سأل أحد زواره قائلاً:

- من أين جئت؟

فأجابه:

- من عند السيد هللر.

فقال فولتير:

ـ إنه لشاعر عظيم وطبيعي فخيم وفيلسوف كبير، إنه عبقرية شاملة تقريباً.

فقال الزائر عاجباً:

ـ إن ما تقوله يا سيدي هو مما يزيد في إعجابي، نظراً لأن هللر لا يفيك ما تفيه من حق.

فرد فولتير:

ـ قد يكون كلانا مخطئين.

أصبحت الآن فرنيي عاصمة العالم الفكرية، وكان كل عالم وكل حاكم مستنير من حكام العصر، يقوم بتقديم واجب الاحترام إما بشخصه أو بالمراسلة. فعلى فرنيي توافد الرهبان الارتيابيون والأرستقراطيون المتحررون والسيدات المثقفات، وإليها جاء غيبون وبوزويل من إنكلترا، وعليها وفد دالمبرت وهلفيتوس وغيرهما من ثوار عصر التنوير، وآخرون لا يحصيهم العد.

وأخيراً تبين أن استضافة هذا السيل من الزوار، أمر باهظ التكاليف جداً حتى بالنسبة لفولتير، فأخذ يشكو ويتذمر من أنه قد أمسى فندقياً لأوروبا بأجمعها. ولقد قال لأحد معارفه الذي جاءه وأخبره بأنه حضر ليمكث في ضيافته أسابيع ستة: «ما الفرق بينك وبين دونكشوت. فهو قد أخطأ فاعتبر الفنادق قصوراً، وها أنك تعتبر هذا القصر فندقاً».

واختتم حديثه قائلاً:

«فليحفظني الله من أصدقائي، أما أعدائي فأنا كفيل بهم».

ولكن فلتضف إلى هذه الضيافة الدائمة أضخم عدد من الرسائل شهده العالم أبداً، وأجملها وأبهاها روعة. فلقد كانت تأتيه الرسائل من جميع أنواع البشر، ومن أبناء مختلف الفئات والطبقات. فلقد كتب إليه رئيس بلدية من بلديات ألمانيا يسأله بصورة مكتومة عما إذا كان يوجد إلـه أو لا يوجد، ويرجو منه أن يجيب على رسالته حال مطالعته لها.

ولقد طرب غوستاف الثالث ملك السويد، وتاه فخراً، حينما علم بأن فولتير يصبو أحياناً إلى الشمال، وأعلمه بأن قدومه سيكون أشد تشجيع لهم ليقوموا بأفضل ما لهم من جهد في تلك البلاد، كما وأن كريستيان السابع، ملك الدنمارك كتب إليه يعتذر عن كونه لم يقم فوراً بترسيخ جميع الإصلاحات وتثبيتها، زد على ذلك أن كاترين الثانية أمبراطورة روسيا قد أرسلت له الهدايا الجميلة، وكتبت إليه العديد من الرسائل،

(مؤملة بألا يراها مملة مضجرة)، وحتى فريدريك، بعد مضي عام من التبلد والضجر، عاد إلى الحظيرة واستأنف مراسلته وملك فرنبي.

ولقد كتب فريدريك إليه يقول:

(لقد اقترفت بحقي أشد الأخطاء، ولقد غفرتها جميعاً، وإنني أتمنى حتى نسيانها. ولكن لو أنه لم يكن عليك أن تتعامل ورجل مجنون بحب عبقريتك النبيلة، لما كنت قد تصرفت على تلك الصورة الحسنة... هل تريد أشياء عذبة؟ حسناً، إنني سأفضي إليك ببعض الحقائق، إنني أحترم فيك أسمى عبقرية أنجبت بها الأجيال أبداً، وإنني أتعشق شعرك وأعشق نثرك... ولم يسبق أبداً لأي إنسان قبلك إن كانت لديه فطنة ثاقبة حادة كفطنتك، وذوق مجرب ومرهف كذوقك. إنك لفاتن في حديثك، فأنت تعرف كيف تسلي وتعلم في الوقت ذاته. إنك أشد الكائنات إغواء وإغراء ممن عرفت، فأنت لقادر، حينما تريد، على أن تجعل العالم بأكمله يحبك ويتعشقك. إن لك كياسات عقل كتلك التي تجعلك قادراً على الإساءة، ومع ذلك مستحقاً في الوقت ذاته إغضاء من يعرفك وسماحته. وقصارى القول، إنك كنت ستكون كاملاً لو لم تكن إنساناً).

من كان يترقب أن مضيفاً مرحاً كهذا سيصبح إماماً للتشاؤم؟ فهو في صباه، وكعربيد في صالونات باريس، قد شهد جانب الحياة الأشد إشراقاً، وذلك بالرغم من الباستيل، ولكنه مع ذلك، فلقد ثار، حتى في تلك الأيام المتواكلة، على التفاؤل الطبيعي، الذي وفر له لايبنتز ديمومة واستمراراً. ولقد كتب فولتير إلى شاب متحمس كان قد هاجمه في كتاب دافع به عن لايبنتز قائلاً: «بأن عالمنا هو أفضل جميع العوالم الممكنة»، أقول كتب يقول:

«إنني لسعيد يا سيدي، لسماعي بأنك قد وضعت كتاباً صغيراً ضدي، إنك بهذا لتشرفني شرفاً رفيعاً جداً... وإنني سأكون ممتناً أعمق امتنان عندما تظهر لي شعراً أو خلاف ذلك. لماذا يقدم عدد كبير كذاك من الناس على قطع أعناق بعضهم بعضاً. إنني أنتظر براهينك وأشعارك وشتائمك، وأوكد لك من أعماق قلبي على أن أياً منا لا يعرف بأي شيء عن الموضوع... وختاماً يشرفني أن أبقى...». لقد أنهك الاضطهاد وإزاحة الأوهام إيمانه بالحياة، كما وأن ما اختبره في برلين وفرنكفورت قد حطم ذباب سيف أمله. ولكن أشد المحن التي نزلت بإيمانه وأمله، كانت عندما بلغه في شهر تشرين الثاني عام ١٧٥٥ نبأ ذاك الزلزال المرعب الذي ضرب لشبونة وقضى على ثلاثين ألفاً من سكانها. لقد حدثت تلك الراجفة في يوم عيد جميع القديسين، وكانت

الكنائس مكتظة بالمصلين، وإذ وجد الموت أعداءه في حشود متراصة، حصد بمنجله منهم وفير حصاد.

ولقد ذعر فولتير حتى الجدبة واستشاط غضباً عندما سمع الكهنوت الفرنسي يفسر تلك الكارثة بأنها عقاب نزل بأهل لشبونة بسبب خطاياهم. فانفجر بقصيدة عاطفية منفعلة عبر فيها تعبيراً بليغاً عن المعضلة القديمة: معضلة، إما أن الله يستطيع أن يمنع الشر، ولكن لا يريد منعه، أو أنه يرغب في منع الشر، ولكنه عاجز عن منعه. ففولتير لم يكن ليقنع بجواب سبينوزا القائل بأن الخير والشر هما مصطلحان بشريان لا يمكن تطبيقهما على الكون، وإن الفواجع لهي أمور تافهة على ضوء السرمدية.

وقد جاء في قصيدة فولتير تلك ما يلي:

«إنني لجزء واهن صغير من الكل الكامل

نعم، ولكن جميع الحيوانات محكوم عليها بالحياة،

وجميع الأشياء الواعية الحساسة ولدت بمقتضى القانون الصارم ذاته

إنها تكابد كما أكابد، ومثلي تموت أيضاً.

إن الرحمة تنشب أظفارها بفريستها الهلوع،

وتطعن بمنقارها الدامي الأعضاء المرتعشة

وهذا كله حسن يبدو لها. ولكن خلال برهة

ينقض عليها نسر ويمزقها إرباً إرباً

والنسر، تخترقه سهام الإنسان،

والإنسان ينكب منبطحاً على ثرى ميدان المعركة حيث يلفه غباره،

مازجاً دمه بدم أبناء جنسه المحتضرين،

ويمسي بدوره قوتاً لجوارح الطير.

وهكذا يئن العالم بأكمله في كل عضو ويتأوه،

والجميع ولدوا للعذاب وللموت المشترك.

وأنت فوق هذه الفوضى المرعبة أتقول بأن نوائب كل فرد تشكل صالح المجموع!؟

يا لها من بركة أو تبريك، كما لو أن الفاني والمشفق يصرخان،
بصوت راجف مرتعد، كل شيء حسن،
إن الكون يكذب عليك وقلبك
يدحض مئة مرة غرور عقلك. . .
ما هو حكم أعمق عقل؟
فلتصمتوا فكتاب القدر مُغلق بالنسبة لنا
والإنسان لأجنبي غريب حتى عن بحثه،
فهو لا يعرف من أين جاء ولا إلى أين يمضي،
إنه ذرات معذبة في حوض طين،
يلتهمه الموت، سخرية القدر،
لكن الذرات المفكرة، قاست
عيونها النجيئة البصر، والمسترشدة
بالأفكار، النجوم الغشية الحائلة
إن كينونتنا تمتزج باللانهائي
وذواتنا لا نراها أبداً ولن نصبح بها عارفين.
هذا العالم، هذا المسرح للغطرسة وللخطأ،
مزدحم بالمجانين المرضى الذي يتحدثون
عن السعادة. . .
لقد تغنيت ذات مرة بلحن أقل من هذا تصنعاً للحزن،
تغنيت بدروب مشمسة لحكم سلطان اللذات العام،
لكن الأزمان قد تبدلت، والفكر يبحث بعمر
متنام وبمسهمه من وهن إرادة الجنس البشري،
عن ضوء في وسط هذه الدجنة المتزايدة ظلاماً.
لا أستطيع إلا الألم ولن أتبرم أو أسأم».

وعقب بضعة أشهر اندلعت نيران حرب السنوات السبع، وقد اعتبرها فولتير على أنها جنون أوروبا وانتحارها وخرابها، في أن تبت فيما إذا كان ينبغي لإنكلترا أو فرنسا أن تكسب «بضعة أفدنة من ثلج» في كندا.

وقد جاءه رد شعبي على قصيدة لشبونة كتبه جان جاك روسو، إذ قال إن الإنسان بالذات هو الذي يجب أن يلام على كارثة لشبونة، فنحن لو عشنا في الحقول ولم نسكن في المدن، لما كان قد قتل منا هذا العدد الغفير، ونحن لو أقمنا تحت القبة الزرقاء، وليس في الدور، لما كانت الدور قد سقطت ركاماً علينا.

ولقد ذهل فولتير من الشعبية التي اكتسبها هذا التبرير العميق لعدالة الله (Theodiay). فقام، مدفوعاً بالغضب من إقدام رجل دنكشوتي كهذا على تمريغ اسمه بالوحل، فشهر على جان جاك روسو، «أشد الأسلحة الفكرية رعباً، التي استخدمها أبداً الإنسان، ألا وهي سخرية فولتير».

كتب فولتير، خلال ثلاثة أيام من عام ١٧٥١ كنديد. والحق أنه لم يسبق أبداً للتشاؤم أن عولج علاجاً مرحاً كعلاج فولتير له، ولم يحدث أبداً أن جعل أي كاتب القارىء يضحك من أعماق قلبه، وهو يتعلم أن العالم هو عالم ألم وبلية، كما جعله فولتير. كما ومن النادر أن نجد قصة تروي بفن بسيط وخبيء كفن فولتير في كنديد. فهي مجرد رواية وحوار، وليست هناك من أوصاف تثقل من خطاها، فالفعل فيها سريع حتى الشغب والإخلال، ولقد قال أناتول فرانس عنها:

«إن القلم يركض ويضحك بين أصابع فولتير».

وكنديد هي لربما أفضل القصص القصيرة في كل الآداب العالمية.

إن كنديد، كما يدل على ذلك اسمه، هو شاب بسيط ومستقيم، ونجل البارون العظيم توندرتن تروكخ من وستفاليا وتلميذ للعالم بانغلوس.

«ولقد كان بانغلوس أستاذ الوجودية الميتافيزيقية اللاهوتية... ولقد قال هذا بأن كل شيء يوجد بالضرورة من أجل أفضل غاية. فلتلاحظ أن الأنف قد شكل ليحمل النظارتين... وأن الساقين قد صممتا، بشكل منظور، من أجل الجوربين، والحجارة قد قصد بها بناء القلاع، والخنازير قد خلقت كي يتوفر لنا لحم الخنزير المقدد على مدار السنة، وبحكم ذلك فإن أولئك الذين يؤكدون على أن كل شيء هو حسن، قد تفوهوا بكلمات حمقاء خرقاء، إذ كان عليهم أن يقولوا بأن كل شيء يكون ويوجد من أجل الأفضل».

وبينما كان بانغلوس منطلقاً في محاضرته هاجم الجيش البلغاري القلعة، وأسر كنديد وجعل منه جندياً «لقد جعله المدربون يستدير شمالاً ويميناً، ويستل مدكه ومن ثم يغمده، ويقدم سلاحه ويطلق النار ويمشي. . . ولقد عزم ذات يوم جميل من أيام الربيع على القيام بنزهة فانطلق أماماً بخط مستقيم، معتقداً بأن من حق الإنسان كما ومن حق الحيوان أيضاً الانتفاع بساقيه كما يشاء ويرغب، ولكنه لم يكد يقطع فرسخين حتى داهمه أربعة جنود بواسل يبلغ الواحد منهم ستة أقدام طولاً، فكبلوه بالأغلال واستاقوه إلى السجن، وسألوه عما إذا كان يفضل أن يجلد ستة وثلاثين جلدة أمام اللواء بأكمله، أو أنه يفضل أن يطلقوا على دماغه طلقتين ناريتين. فأجاب، مزهواً، بأن الإرادة البشرية هي إرادة حرة، وبأنه لا يختار أياً من العرضين. ولكنهم أرغموه على الاختيار، فقرر بمقتضى هبة الله تلك التي تدعى بالحرية، اختيار عقوبة الستة والثلاثين الجلدة. وقد احتمل هذه مرتين».

وأخيراً فر كنديد وقصد لشبونة، وقابل على ظهر السفينة الأستاذ بانغلوس، الذي أعلمه بأن البارون والبارونة (والدي كنديد) قد قتلا، وبأن القلعة قد دمرت.

وقد أنهى الأستاذ كلامه قائلاً:

«كل هذا كان أمراً لا بد منه، وذلك لأن المصيبة الفردية هي التي تحقق الخير العام، وكلما تزايدت المصائب الفردية تزدد دائرة الخير العام اتساعاً».

ما كادا يبلغان لشبونه حتى زلزلت الأرض بزلزالها. وبعد أن انتهى الزلزال أخذ يحدث الواحد منهما الآخر عما عاناه وقاساه، بينما أكدت لهما خادمة طاعنة في السن على أن ما نزل بهما لأمر لا يؤبه له حين مقارنته بما نزل بها. ولقد قالت:

«لقد كدت مئة مرة أن أقدم على قتل نفسي، لكنني أحببت الحياة. ولكن هذه الزلة المنافية للعقل هي لربما أشد خصائصنا خطورة، وذلك لأنه هل يوجد هناك من أي شيء يكون أكثر منافاة للعقل من الرغبة في أن تحمل، بصورة مستمرة، عبئاً ثقيلاً وحيث تستطيع دائماً أن تلقي به عن كاهلك؟» كما وعبر أحدهم غيرها عن قضية الحياة قائلاً:

«جميع الأشياء قد اعتبرت حياة ملاح الجندول أفضل من حياة الدوج، لكنني أعتقد بأن الفارق بينهما لطفيف إلى حد يمسي غير جدير عنده بعناء البحث أو الفحص».

ويذهب كنديد، هرباً من محاكم التفتيش إلى بروغواي، «وهنا في البروغواي

يملك اليسوعيون كل شيء ولا يملك الشعب أي شيء، وهذا الوضع لرائعة من روائع العقل والعدالة».

ويصادف كنديد في إحدى المستعمرات الهولندية زنجياً مبتور اليد والساق، ويرتدي الأسمال البالية.

ويشرح له العبد حاله ويقول:

«إننا عندما نعمل في قصب السكر، وتعض الطاحون على أحد الأصابع فعندئذٍ يبترون اليد، وحينما نحاول الفرار يقطعون ساقاً... هذا هو ثمن السكر الذي تأكلونه في أوروبا». ويجد كنديد كميات كبيرة من الذهب السائب داخل البلاد، فيعود به إلى الشاطىء ويستأجر سفينة لتحمله إلى فرنسا، لكن القبطان يبحر بالذهب ويترك كنديد على الرصيف هائماً في أجواء الفلسفة. ويبتاع كنديد، بالقليل المتبقي له من الذهب، تذكرة على سفينة تقصد باردو، ويدور، على ظهر السفينة، بينه وبين شيخ حكيم يدعى مارتن الحديث التالي:

«لقد بادره كنديد سائلاً: ألا تعتقد بأن الناس كانوا دائماً يذبحون بعضهم بعضاً كما يفعلون اليوم، وبأنهم كانوا دائماً كذابين غشاشين خونة عقوقين قطاع طرق، بلهاء معتوهي لصوصاً نصابين نهمين سكيرين بخلاء حسودين طموحين نزاعين للدماء نمامين فجرة داعرين متعصبين مرائين وحمقى؟».

فيجيبه مارتين: ألا تعتقد بأن الصقور كانت دائماً تفترس الحمام حينما تجده؟.

فيرد كنديد:

- لا شك في ذلك.

فيقول مارتين:

- حسناً إذا كان للصقور دائماً الطبع ذاته، فلماذا ينبغي أن تخال أن الناس قد بدلوا طبعهم؟.

فيرد كنديد:

- آه! هناك فارق كبير جداً، وذلك لأن الإرادة الحرة...

وبينما كانا يتحاوران عقلياً على هذا الشكل، بلغا بوردو.

ونحن هنا لا نستطيع أن نتتبع كنديد في بقية مغامراته التي تشكل تعليقاً مرحاً على معضلات لاهوت القرون الوسطى، ومذهب تفاؤلية لايبنتز. وبعد أن نزلت

بكنديد شرور متنوعة بين مختلف أنواع البشر، يلقي كنديد بعصا الترحال في تركيا، ويعمل كفلاح، وتنتهي القصة بالحوار الأخير التالي بين الأستاذ وتلميذه:

«لقد كان بانغلوس يقول أحياناً لكنديد:

هناك تسلسل من الأحداث وتحلق من الحوادث في هذا العالم الأفضل من جميع العوالم الممكنة: وذلك لأنه لو لم يرفسوك خارج تلك القلعة البديعة الرائعة... ولو لم تهددك محاكم التفتيش، ولو لم تذهب إلى أميركا... ولو لم تفقد كل ما جمعت من ذهب،... لما كنت تأكل الآن هنا الليمون المحفوظ والفستق.

فأجابه كنديد:

كل هذا حسن جداً، فلنستنبت حديقتنا».

الأنسكلوبيديا والقاموس الفلسفي

إن شهرة كتاب جريء ككتاب كنديد، تعطينا بعض مفهوم عن روح العصر. فثقافة زمن لويس الرابع عشر العظيمة المتشامخة قد تعلمت، بالرغم من المطارنة المثقلين المصمتين الذين أسهموا في جزء بليغ كذاك منها، أقول تعلمت الابتسام في وجه العقيدة والتقاليد. ولم يترك فشل الإصلاح الديني في الاستيلاء على فرنسا، للفرنسيين طريقاً وسطاً بين المعصومية والكفر والزندقة. وبينما كان الفكر الألماني والإنكليزي يتحرك رويداً رويداً في خطوط التطور الديني، كان العقل الفرنسي يقفز من الإيمان الحار، الذي ذبح الهغونوت، إلى ذاك العداء البارد، الذي أبداه لامتر وهلفيتوس وهولباغ وديدرو لدين آبائهم. ولنلق، لبرهة بلحظة على البيئة الفكرية، التي كان يتحرك فيها فولتير المتقدم في العمر، ويستمد منها كينونته.

كان لامتر (١٧٠٩ ـ ١٧٥١) طبيباً في الجيش، وقد فقد وظيفته هذه بسبب كتابه المعروف باسم «تاريخ النفس الطبيعي»، ومن ثم عاد عليه كتاب آخر بعنوان «الإنسان آلة» بالنفي، وقد لجأ إلى بلاط فريدريك، الذي كان بالذات مفكراً متقدماً وعازماً على الحصول على أحدث ما في باريس من ثقافة. لقد انطلق لامتر بفكرة النظام من حيث قام ديكارت، المرعوب كالطفل الذي أحرق أصابعه بالنار، بالتخلي عنها، معلناً أن العالم بأجمعه، بما في ذلك الإنسان، هو آلة، وأن النفس هي مادية، والمادة مليئة بالنفس، وأنه مهما تكن النفس والمادة، فإن الواحدة منهما تؤثر وتفعل في الأخرى، وإنهما تنموان وتنحلان معاً بطريقة لا تخلف أي أثر من الشك في تشابههما الجوهري

وتواقف الواحدة منهما على الأخرى. واسترسل لامتر قائلاً بأنه إذا كانت النفس روحاً محضة فكيف يكون باستطاعة الحماسة أن تلهب الجسد، أو أن تخل الحرارة بنظام عملية العقل وأن جميع الأنظمة العضوية قد نشأت وتطورت من جرثومة أصلية واحدة، وتم ذلك من خلال الفعل المتبادل للنظام العضوي والبيئة.

أما السبب في أن للحيوانات عقلاً، وليس للنبات ذلك، فيعود إلى كون الحيوانات تتنقل طلباً لغذائها، بينما أن النبات يأخذ ما يأتيه. وأن للإنسان أسمى عقل بسبب أنه أكثر المخلوقات حاجات وأوسعها حركة. «وإن الكائنات التي تكون بدون حاجات تكون أيضاً بدون عقل».

ومع أن لامتر قد نفي بسبب هذه الآراء، غير أن هلفيتوس (١٧١٥ ـ ١٧٧١)، الذي اتخذها قاعدة لكتابه المعروف باسم «في الإنسان»، قد أصبح من أغنى أغنياء فرنسا، وأحيط بهالات المنصب والشرف. فهنا نجد لدى هلفيتوس الأخلاقية الوضعية للإلحاد، كما وجدنا لدى لامتر ميتافيزيقاه. ويقول هلفيتوس بأن الأنانية، أو حب الذات، هي التي تملي كل فعل، «وحتى البطل يتبع الشعور الذي يرتبط، بالنسبة له، بأعظم لذة، وأن الفضيلة هي الأنانية المزودة بمنظار» ويسترسل قائلاً: بأن الضمير ليس صوت الله، بل إنه الخوف من الشرطة، وهو الخزين المتروك داخلنا من سيل التحاريم التي سكبها الوالدون والمعلمون والصحافة في أنفسنا. ويتوجب علينا ألا نرسي الأخلاق على اللاهوت بل على علم الاجتماع، وإن حاجات المجتمع المتبدلة، لا وحي العقيدة اللامتبدل، هي التي يجب أن تعين الصالح أو الخير.

كان ديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤) هو أعظم شخصية في هذه الجماعة. ولقد عبرت شذرات متنوعة خطها بيده عن فكره الخاص، كما ودونها البارون دي هولباخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) في كتابه المعروف باسم «منهاج الطبيعة»، وقد كان صالون البارون يعتبر مركزاً لدائرة ديدرو. ويقول هولباخ:

«إننا إذا عدنا إلى البداية، فسنجد أن الجهل والخوف هما اللذان خلقا الآلهة. وأن الوهم والحماسة أو الغرور قد عبدتها أو شوهتها، وأن الضعف هو الذي يعبدها، والأمعية أو السذاجة هي التي تحافظ عليها وتحفظها، والعادة هي التي تحترمها والطغيان يشد من أزرها، وذلك كي يجعل عماء الإنسان يخدم مصالحه الخاصة ويقول ديدرو بأن الإيمان بالله يرتبط بالخضوع والإذعان للأتوقراطية، فهذان يرتفعان ويسقطان معاً، ولن يتحرر البشر أبداً قبل أن يشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر كاهن». وأن الأرض ستصبح ذاتها فقط عندما تدمر السماء. وقد يكون المادي تبسيط مفرط للعالم. فكل

مادة قد تكون غريزة والحياة، وإنه لمن المستحيل اختزال وحدة الوعي إلى مادة وحركة، لكن المذهب المادي هو سلاح فعال ضد الكنيسة، ويجب استعماله إلى أن يجد الناس سلاحاً أفضل منه. وفي خلال ذلك على المرء أن ينشر المعرفة ويشجع الصناعة، فالصناعة تهيء أسباب السلام، والمعرفة ستخلق أخلاقاً طبيعية جديدة.

هذه هي الفِكَر التي جد ديدرو ودلامبرت لإذاعتها من خلال الأنسكلوبيديا العظمى التي نشراها مجلداً فمجلداً ابتداء بعام ١٧٥٢ وانتهاءً بسنة ١٧٧٢. وقد قامت الكنيسة فمنعت المجلدات الأولى، وعندما تزايدت المعارضة تخلى أصدقاء ديدرو عنه، لكنه تابع عمله بغضب، وقد شد من أزره الغيظ وقواه. ولقد قال معلقاً على حملات الكنيسة:

«إنني لا أعرف بأي شيء يبلغ من قلة الاحتشام ما تبلغه تلك الخطب الحماسية الغامضة التي يلقي بها رجال اللاهوت ضد العقل. وحين يسمعهم المرء يخيل إليه أن البشر لا يستطيعون الدخول إلى رحاب المسيحية، إلا كدخول القطيع إلى الاسطبل». لقد كان ذاك العصر، هو كما وصفه توماس بين، عصر العقل، وهؤلاء الرجال لم يشكوا أبداً في أن الفكر كان هو التجربة النهائية لكل حقيقة ولكل خير. فلقد قالوا، فلتتركوا للعقل أن يكون حراً، وعندئذٍ سيبني خلال أجيال قليلة الطوبى.

ولم يخطر ببال ديدرو أن جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) الشهواني المختل الأعصاب، الذي كان لتوه قد قدمه لباريس، كان يحمل في رأسه أو في قلبه بذور الثورة على تتويج العقل هذا. إنها لثورة كتب لها، وهي مسلحة بمعميات عمانوئيل كنت المؤثرة الفاعلة، أن تجتاح قريباً كل قلعة من قلاع الفلسفة.

ومن الطبيعي ما فيه الكفاية، أن تصيد شباك الأنسكلوبيديين، لفترة من الزمن، فولتير الذي كان يهتم بكل شيء، ويسهم في كل معركة وحرب، وقد اغتبط هؤلاء بتلقيبه بزعيمهم، وهو لم يكن يكره بخورهم وإطراءهم، مع أن بعض فِكَرهم كانت بحاجة إلى تهذيب وتشذيب.

ولقد طلبوا إليه أن يكتب المقالات للمهمة العظمى التي أخذوها على عواتقهم، واستجاب لطلبهم بسهولة وخصب أشاعا الغبطة في قلوبهم. وعندما انتهى من عمله هذا انطلق ليضع أنسكلوبيديا خاصة به دعاها **بالقاموس الفلسفي**، فأقدم بجسارة لم تعهد من قبل على معالجة موضوع بعد موضوع، ووفقاً للترتيب الأبجدي، وقد سكب تحت كل عنوان قسماً من موارد معرفته وحكمته التي لا ينضب لها معين. فلتتصور

إنساناً يكتب عن كل شيء، وينتج مع ذلك رائعة كلاسيكية. فالقاموس الفلسفي هو، إلى جانب قصصه الخيالية، أصلح كتبه للقراءة وأشدها سطوعاً وإشراقاً، فكل مقالة في هذا الكتاب هي أنموذج للإيجاز والصفاء وتوقد الذهن والمرح. ويقول روبرتسون: «إن البعض قد يسهبون حتى الإملال في كتاب صغير، لكن فولتير وجيز العبارة محكمها في المئة من مجلدات». فهنا يبرهن أخيراً فولتير، على أنه فيلسوف.

فهو يبدأ كبيكون وديكارت ولوك وجميع الفلاسفة الحديثين، بالشك وبلوح أردوازي (يفترض أنه) نظيف. وبهذا الصدد يقول:

«لقد اتخذت، كحام لي، القديس توما ديديموس، الذي كان يصر دائماً على فحص كل شيء بيديه».

وهو يشكر «بايل» لأنه علمه فن الشك، كما وأنه يرفض جميع المناهج ويعتقد «بأن رئيس كل مذهب من مذاهب الفلسفة كان دجالاً بعض الشيء». ويسترسل قائلاً: «كلما ذهبت أبعد فأبعد ازدد قناعة بالفكرة القائلة بأن مناهج الميتافيزيقا هي بالنسبة للفلاسفة، كما هي حال القصص بالنسبة للنساء، وأن المشعوذين وحدهم هم الواثقون، ونحن لا نعرف بأي شيء عن المبادىء الأولى. والحق إنه تجاوز لكل حد أن نقوم بتعريف الله والملائكة والعقول والأذهان، وأن نعرف بدقة لماذا شكل الله العالم، وذلك حينما لا نكون نعرف لماذا نحرك أذرعنا حسبما نريد ونرغب.

وليس الشك حالاً ملائمة أو مرغوباً فيها، لكن اليقين هو حال منافٍ للعقل، إنني لا أعرف كيف برئت ولا كيف ولدت.

ولم أعرف طيلة ربع حياتي علل الأشياء التي شاهدتها أو سمعتها أو أحسست بها. . . ولقد رأيت ذاك الذي يدعى بالمادة، في كلتا الصورتين معاً، صورة كوكب سيريوس، وصورة أصغر ذرة التي لا يمكن أن نشاهدها إلا تحت المجهر، وإنني لا أعرف ماذا تكونه هذه المادة.

وهو يقص علينا قصة «البرهمي الصالح» والقائل:

«ليتني لم أولد أبداً!».

فسألته: «لماذا»؟.

فأجابني:

«لأنني كنت أدرس طيلة هذه السنوات الأربعين، وقد وجدت أن مقداراً كبيراً من

الزمن قد هدر هدراً، وأنا أعتقد بأنني مشكل من المادة، لكنني لم أستطع أبداً أن أقنع نفسي بالإجابة عما يكونه ذاك الذي يولد فكراً، وأنا جاهل حتى بما إذا كان فهمي ملكة مفردةً بسيطة كملكة المشي أو الهضم، أو فيما إذا كنت أفكر بواسطة رأسي بالأسلوب ذاته الذي وفقه أتناول أحد الأشياء بيدي. . . إنني أتحدث طويلاً وطويلاً جداً، وعندما أنتهي من الكلام، أبقى حائراً مرتبكاً ومخجولاً مما قلته.

وفي اليوم ذاته تحدثت إلى جارة هذا البرهمي الصالح، وهي امرأة عجوز، وسألتها عما إذا كانت أبداً قد أحست بالتعاسة بسبب عدم فهمها لكيفية خلق نفسها؟ فلم تدرك حتى سؤالي. فلم يحدث أبداً أن خطر، ولأقل برهة من حياتها، على ذهنها أية فكرة عن هذه المواضيع التي عذب البرهمي الصالح بها نفسه وأشقاها.

فلقد كانت تؤمن، في قرارة نفسها، بانسلاخ فيشف، وباستثناء اهتمامها بالحصول على بعض من ماء الغنج المقدس، كي تغتسل به وتتطهر، كانت تعتقد بأنها أسعد امرأة في العالم.

ومذهولاً بسعادة هذه المخلوقة البائسة عدت إلى فيلسوفي وبادرته سائلاً:

«ألا تخجل من كونك على هذه الحال من التعاسة، في حين توجد على بعد خمسين ياردة منك، آلة ذاتية الحركة لا تفكر بأي شيء وتعيش هانئة سعيدة؟».

فأجابني:

«إنك لمصيب. لقد قلت ألف مرة لنفسي بأنه ينبغي أن أكون سعيداً لو فقط كنت جاهلاً كجهل جارتي العجوز، ومع ذلك فإنها سعادة لا أرغب فيها ولا أتمناها.

ولقد أثارت إجابة البرهمي هذه انطباعاً في نفسي كان أشد من أي انطباع آخر إثارة في أي شيء في حياتي الماضية».

وحتى لو ترتب على الفلسفة أن تنتهي بالشك الكلي لمونتين القائل: «ما الذي أعرف؟» فإنها مع ذلك تبقى أعظم مغامرات الأنسان وأنبلها. فلنتعلم الرضا بالتقدم المتواضع في ميدان المعرفة، فهذا أفضل لنا من أن ننسج دائماً وأبداً، من مخيلتنا الكاذبة الأفاكة، مناهج جديدة.

«ويجب علينا ألا نقول: لنبدأ باختراع مبادىء التي قد نستطيع بواسطتها تفسير كل شيء وشرحه، بل علينا بالأحرى أن نقول: لنقم بتحليل صحيح دقيق للمادة، وعندئذٍ سنرى، بكثير من إحجام وحياء، إذا كانت تنطبق على أي مبدأ.

لقد أشار المستشار بيكون إلى الدرب التي يجوز للعلم أن يسلكها. . . ولكن ديكارت ظهر فيما بعد وقام تماماً بعكس ما كان يتوجب عليه عمله:

فهو بدلاً من أن يدرس الطبيعة، قام بتأليفها. .

فأفضل الرياضيين هذا قد وضع فقط القصص الخيالية في الفلسفة.

لقد أعطينا أن نحسب ونزن ونقيس ونشاهد ونرصد، هذه هي الفلسفة الطبيعية، وكل ما تبقى تقريباً هو أسطورة ووهم».

Ecrasez L'Infame

ولقد كان من المحتمل، في الظروف العادية، ألا يعبر أبداً فولتير من الهدوء الفلسفي لهذه الارتيابية اللينة العريكة، إلى المجادلات الشاقة التي خاض عبابها في سنيه الأخيرة. فالدوائر الأرستقراطية، التي كان ينتقل فيها ويتحرك قد وافقت بسرعة على وجهة نظره القائلة بعدم وجود أي دافع إلى المحاورات والجدل.

وحتى الكهنة كانوا يبتسمون معه في وجه معضلات الإيمان، والكرادلة كانوا يتبصرون فيما إذا لم يكن، مع ذلك، بمقدورهم أن يجعلوا منه كبوشياً صالحاً. فما الذي كانته تلك الأحداث التي حولته من سخرية اللاأورية المتأدبة المهذبة إلى مناهضة مريرة للأكليروس، مناهضة لا تقبل ولا تسلم بأي حل وسط، بل تشنها حرباً لا هوادة فيها أو لين، حرباً تستهدف «تحطيم سفالة» الأكليروس وانحطاطه؟

وليس بعيداً عن فرنيي كانت تقع طولوز، المدينة السابعة من مدن فرنسا، وكان الأكليروس الكاثوليكي يتمتع في أيام فولتير، بسلطان مطلق على تلك المدينة، وقد خلدت المدينة ذكرى نقض قانون نانت (القانون الذي منح حرية العبادة للبروتستنت)، بالتصوير الجصي المظلّم، وكانت تحتفل بذكري مذبحة القديس برثليماوس، بوصفها عيداً كبيراً. ولم يكن بمقدور البروتستنتي في طولوز أن يكون محامياً أو طبيباً أو صيدلياً أو بقالاً أو بائع كتب أو طابعاً، كما ولم يسمح للكاثوليكي بأن يتخذ من البروتستنتي خادماً أو كاتباً. ولقد غرمت، في عام ١٧٤٨، إحدى النساء بثلاثة آلاف فرنك لاستعانتها بقابلة بروتستنتية.

وحدث أن ابنة جان كالا البروتستنتي، ومن سكان طولوز، أن اعتنقت المذهب الكاثوليكي، كما وأن ابنه قد انتحر شنقاً، لأنه على ما يظن، قد أخفق في التجارة، وكان يوجد في طولوز قانون يقضي بوجوب تعليق جثة كل منتحر من قدميه على وشيعة، وجرها على هذا الشكل في الشوارع ومن ثم تعليقه على المشنقة. ولكي

يتجنب جان كالا، والد المنتحر، هذا الأمر طلب من أصدقائه بأن يشهدوا بأن وفاة ابنه كانت وفاة طبيعية.

وسرت نتيجة لذلك، شائعة تقول بأن في الأمر جريمة قتل، وأن الوالد قد قتل ابنه ليحول بينه وبين اعتناقه للمذهب الكاثوليكي. فألقى القبض على كالا وعذب أشد التعذيب، ومن ثم توفي بعد ذلك بوقت قصير (١٧٦١). أما عائلته المحطمة الملاحقة ففرت إلى فرنيي وطلبت مساعدة فولتير. فأنزلهم في منزله، وواساهم، وذهل لسماعه ما رووه له عن الاضطهاد الذي لم تعرفه سوى القرون الوسطى.

وفي الوقت ذاته تقريباً (١٧٦٢) توفيت أليصابات سيرفينس وسرت أيضاً شائعة تقول بأنه قد ألقي بها في بئر، لأنها كانت تعتزم اعتناق المذهب الكاثوليكي.

أما كون أقلية بروتستنتية هلوع من النادر أن نجرأ على سلوك مسلك كهذا، فهو أمر معقول جداً، ولذلك فإنه يقع خارج نطاق الشائعة. وفي عام ١٧٦٥ ألقي القبض على شاب يبلغ السادسة عشرة من العمر ويدعى «لا بار» بتهمة تشويه الصلبان. وقد اعترف بالتهمة المنسوبة إليه بعد تعذيبه، فقطع رأسه وألقي بجسده في النار بين استحسان الجماهير وهتافهم، كما وأحرقت مع الفتى نسخة من القاموس الفلسفي لفولتير وجدت مع الشاب.

ولأول مرة في حياته تقريباً أصبح فولتير رجلاً جدياً قولاً وفعلاً. فعندما كتب دلامبرت، متقززاً تقزز فولتير، من الدولة والكنيسة والشعب، قائلاً بأنه من الآن فصاعداً فقط سيسخر من كل شيء، أجابه فولتير، بأن «هذا الوقت ليس بوقت هزل، فالهذر لا يتفق والمذابح. . . هل هذه البلاد موطن الفلسفة والسرور؟ إنها بالأحرى لموطن مذبحة القديس ترثوليماوس». وقد كانت حال فولتير الآن تماماً كحال زولا وأنانول فرانس في قضية دريفوس، فهذا الظلم الطغياني قد ارتفع به وسما، فلم يعد مجرد أديب، بل أصبح رجل فعل، فلقد وضع الفلسفة جانباً حباً بتركيز جهوده على الحرب، أو بالأحرى قد حول فلسفته إلى ديناميت ذات طاقة انفجارية مروعة مرعبة. ولقد قال يصف حاله في تلك الفترة:

«إنني خلال تلك البرهة من الزمن لم أترك أي بسمة تنفرج عنها شفتاي بدون أن أؤنب نفسي عليها كأنها جريمة اقترفتها».

فالآن قد كان الزمن الذي تبنى فيه شعاره:

«Ecrasez L'infame» وأثار نفس فرنسا على مظالم الكنيسة وجورها، وبدأ يقذف

بنيران ومعادن كبريتية فكرية تيجان الأساقفة والصولجانات المصهورة فحطم قوة الكهنوت في فرنسا وساعد على التطويح بالعرش. وأرسل بدعوة إلى أصدقائه وأتباعه يستنفرهم للمعركة وانطلق ينادي بجهير النداء: فلتحضر يادیدرو الشجاع ويا دلا مبرت البطاش ولتوحد جهودكما. . . ولتقضيا على المتعصبين والأخساء الأدنياء، ولتدمرا الخطب الغثة التافهة والسفسطات البائسة التعيسة والتاريخ الكاذب. . . والسخافات التي لا يحصيها عد، ولا تتركوا من لهم عقل يخضعون لمن لا عقل لهم، وإن الجيل الذي يولد اليوم سيدين لنا بعقله وحريته».

وفي هذه الأزمة بالذات حاول البعض شراءه، وجاءت المحاولة على لسان السيدة بومبادور إذ عرض عليه قبعة كردينال كمكافأة له على مهادنته للكنيسة وصلحه معها، كما لو أنه كان بمقدور عدد قليل من المطارنة المعقودي اللسان أن يجدوا اهتماماً لدى رجل كان السلطان غير المنازع في مملكة الفكر! لكن فولتير رفض عرضهم ذاك، وأخذ «ككاتو» آخر ينهي مقالاته ورسائله بجملة «فلتسحقوا السفالة والانحطاط».

وطلع «بمبحثه في التسامح» وقال بأنه كان سيحتمل محاليات العقيدة لو أن رجال الأكليروس وقفوا عند حدود مواعظهم وتسامحوا في الفوارق، «لكن مخاتلات لا أثر لها في الإنجيل هي منبع الخلافات في تاريخ المسيحية. وأن الإنسان الذي يقول فلتؤمن بإيماني، وإلا فإن الله سيدينك، سيقول لتوه فلتؤمن بما أؤمن وإلا فإنني سأغتالك». ولا يمكن أبداً تحقيق سلام دائم كالسلام الذي تضرع من أجل حلوله رئيس دير القديس بطرس، ما لم يتعلم الناس التسامح في الفوارق والخلافات الدينية والفلسفية والسياسية القائمة بينهم، وإن الخطوة الأولى نحو الشفاء الاجتماعي، هي تدمير السلطة الإكليركية حيث يضرب التعصب بجذوره.

واتبع فولتير «المبحث في التسامح» بشلالات، كشلالات نياغارا، من النشرات والتواريخ والمحاورات والرسائل والمواعظ والقصائد الهجائية والمطاعن والأبيات الشعرية والأساطير والخرافات والتعاليق والمقالات، وكان معظم هذه موقعاً باسم فولتير الصريح، وبعضها بالعدد العديد من الأسماء المستعارة. وإنها والحق لأشد شذر مذر، كتبه أبداً رجل واحد، إثارة على العجب والاندهاش. ولم يسبق ابداً للفلسفة أن صيغت بأسلوب واضح كأسلوب فولتير وإن نبضت بحياة كهذه، ففولتير يكتب بشكل من الجودة يجعل المرء لا يشعر بأنه يكتب فلسفة.

ولقد قال عن نفسه بصيغة مفرطة في التواضع:

«إنني أعبر عما يجول في خاطري بوضوح كاف، فأنا كالجداول الصغيرة، إذ تتبدى هذه شفافة رقراقة لأنها ليست عميقة».

وهكذا كان له العدد العديد من القراء، وسرعان ما اقتنى كل إنسان، وحتى رجال الأكليروس، نشراته، وقد بيع من بعضها ما يقارب الثلاثمائة ألف نسخة، علماً بأن عدد القراء آنذاك كان دون عددهم اليوم بكثير كثير، ولم يسبق أبداً لتاريخ الآداب أن عرف مثل هذه النشرات.

ولقد قال فولتير بهذا الصدد:

«لم تعد الكتب الضخمة موضة العصر».

وهكذا كان يرسل بجنوده الصغار أسبوعاً بعد أسبوع وشهراً بعد شهر، بهمة لا تعرف كللاً ولا مللاً، مذهلاً العالم بخصوبة فكره وبطاقة سنيه السبعين الرائعة. ولقد كانت حاله يومذاك كما وصفها هلفيتوس حين قال: «إن فولتير قد عبر نهر الريبيكون، وهو يقف اليوم أمام روما».

بدأ فولتير «بنقد أرقى» لصحة الكتاب المقدس والتعويلية عليها، وهو في هذا النقد يأخذ الكثير من مواده من سبينوزا، والكثير من الربوبيين الإنكليز والأكثر من «القاموس النقدي» «لبايل» (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦) ولكن كم تشع مواد هؤلاء على يديه روعة ولهباً!.

وتدعى إحدى النشرات «بقضية زاباتا»، وهذا مرشح لدخول سلك الكهنوت، ونحن نراه هنا يبادر سائلاً ببراءة: كيف ينبغي لنا أن ننطلق بالبرهنة على أن اليهود، الذين نحرقهم بالمئات، كانوا منذ أربعة آلاف سنة شعب الله المختار؟

ومن ثم يسترسل في توجيه أسئلة تهتك عن أخطال رواية تقويم العهد القديم كل ستر وقناع. ومن الأسئلة التي يطرحها زاباتا السؤال التالي:

«عندما يتبادل مجمعان اللعنات ويتشاتمان، كما حدث مراراً، فأي منهما يكون المعصوم عن الخطأ؟» وأخيراً، «وبعد أن فشل زاباتا في الحصول على أية إجابة عن أي سؤال انطلق يعظ ويبشر بالله بكل بساطة. فبشر الناس بأب الجميع، وبالمثيب والمعاقب والغفور. وقام باستخلاص الحقيقة من الأكاذيب وفصل بين الدين والتعصب، وعلم الفضيلة ومارسها. وكان وديعاً لطيفاً ومتواضعاً: لكنه أحرق في فالادوليد في عام النعمة، عام ١٦٣١.

واقتبس في القاموس الفلسفي تحت عنوان «في النبوءة» من كتاب رابين إسحق

والمعروف تحت عنوان، «قلعة الإيمان» فقرة تناهض تطبيق النبوءات العبرانية على يسوع المسيح، ومن ثن استرسل يقول ساخراً:

«وهكذا صارع هؤلاء المفسرون لدينهم الخاص وللغتهم، الكنيسة وزعموا بإصرار وعناد بأن هذه النبوءة لا يمكن أن تكون متعلقة بيسوع المسيح».

وتلك الأيام كانت أياماً عصيبة محفوفة بالمخاطر، حيث كان المرء فيها مرغماً على قول ما يعنيه بدون أن يقوله، كما وان أقصر خط بالنسبة لغرض المرء، كان أي شيء ما عدا الخط المستقيم. وفولتير يرغب في رد العقائد والطقوس المسيحية إلى اليونان ومصر والهند، ويعتقد بأن هذه التكاييف لم تكن السبب الأدنى في نجاح المسيحية في العالم القديم. وهو في مقالة تحت عنوان «في الدين» يسأل بمكر وخبث:

«أي دين سيكون، بعد ديننا المقدس الذي هو دون شك الدين الصالح الوحيد، أقل الأديان عرضة للاعتراض؟».

ومن ثم ينطلق إلى وصف إيمان وعبادة يتعارضان تعارضاً مباشراً والمذهب الكاثوليكي في عصره. وهو يقول في إحدى أشد نكاته اكتساحاً؛

«إن الدين المسيحي يجب أن يكون ديناً إلٰهياً، وذلك لأنه قد بقي طيلة هذه الألف والسبعمائة من الأعوام بالرغم من أنه، واقعاً، مليء...»[1].

ومن ثم يظهر كيف أنه كانت تقريباً لجميع الشعوب القديمة أساطير متشابهة وهذه، وأخيراً يقفز متسرعاً إلى الاستنتاج، إنه بذلك قد برهن على أن جميع الأساطير هي بِدَع ابتدعها الكهنة، ويسترسل قائلاً:

«إن أول إلٰهي كان أول محتال صادف أول أحمق».

وعلى كل حال، فإن فولتير، بالرغم من ذلك، لا يعزو الدين بالذات إلى الكهنة، بل إنما يعزو إليهم اللاهوت. ويرى أن الفوارق والخلافات الطفيفة على الأمور اللاهوتية هي التي تسببت بهكذا مقدار من المنازعات المريرة والحروب الدينية. «فليس الشعب العادي هو الذي أثار هذه الخصومات الخطيرة والمنافية للعقل، منابع هذه المخاوف والرعب،... بل إنهم، أيها الشعب، أناس يعتاشون على جهدكم

(١) لم نشأ ترجمة كلمتين وردتا في المتن الإنكليزي، وذلك بسبب إجلالنا الصادق العميق للدين والأخلاق المسيحيين، ولإسهامهما الفعال في بناء الإنسانية في الإنسان، فالمسيحية هي من أسمى المنعطفات في التاريخ البشري.

وكدحكم، ويعيشون حياة من كل هنيء، ويثرون من عرقكم وبؤسكم وشقائكم، هؤلاء هم الذين كافحوا من أجل إيجاد أسياد وعبيد، فلقد ألهبوكم بتعصب مدمر، كي يتسلطوا عليكم ويصبحوا أسيادكم، ولقد أثاروا في قلوبكم التطير والطيرة، وجعلوكم تؤمنون بالخزعبلات، لا رغبة منهم في أن تخافوا الله وتخشوه، بل رغبة منهم في أن تخافوهم وتخشوهم».

ويجب ألا يفترض أي إنسان مما أوردناه آنفاً، أن فولتير كان بلا دين. فهو يرفض الإلحاد رفضاً حازماً جازماً، ويرفضه بشدة كتلك التي جعلت بعض الأنسكلوبيديين ينقلبون عليه قائلين: «بأن فولتير متزمت متعصب ويؤمن بالله». ونحن نراه في نبذته «عن الفيلسوف الجاهل» يتجه في مناقشته العقلية نحو حلولية سبينوزا، لكنه يرتد عنها بعد ارتداد الملحد تقريباً.

وهو يكتب إلى ديدرو قائلاً:

«أنا أعترف بأنني لست إطلاقاً من رأي ساندرسون الذي ينكر الله لأنه وُلد أعمى، ولربما أكون في ذلك على خطأ، ولكن يتوجب علّي أن أعترف بعقل عظيم كبديل له، عقل أعطاني هكذا مقدار كبير من البدلاء عن البصر، وينبغي عليَّ أن أكون قد خمنت، حين إدراكي، في التأمل، لتلك العلاقة الرائعة العجيبة العائمة بين جميع الأشياء، كائناً عاملاً وقديراً قدرة غير متناهية. وإذا كان لمن الغرور الشديد أن نؤله ما يكونه، ولماذا قد بدا كل شيء قائم وموجود، فإنه ليبدو لي، على أنه من الغرور الشديد أيضاً أن ننكر أنه قائم وموجود. إنني لشديد الشوق إلى لقياك والتحدث معك، سواء اعتقدت بأنك عمل من أعماله، أو اعتقدت بأنك ذرة مستخلصة بالضرورة من المادة الضرورية السرمدية. ومهما تكن، فإنك لجزء ثمين من ذاك الكل الكامل العظيم الذي لا أفهمه».

ونراه يكتب إلى هولباخ قائلاً بأن عنوان كتابه بالذات «منهاج الطبيعة» يدل على عقل إلهي منظم، ولكننا نراه من الجهة الأخرى ينكر بجرأة وثبات جنان عجائب الصلاة وفاعليتها الخارقة للطبيعة، ويقول:

«لقد كنت أقف عند بوابة الدير عندما قالت الأخت فوسي للأخت كونفيت: إن العناية الإلهية تعتني بي بصورة منظورة، فأنت تعرفين مقدار حبي لعصفوري، فلولا تلاوتي «لآفي ماريا» تسع مرات طلباً لشفائه، لكان ميتاً الآن»... ولقد قال لها أحد الميتافيزيائيين: «أيتها الأخت ليس هناك من شيء صالح «كآفي ماريا» وخاصة عندما

تتلوها الفتاة باللغة اللاتينية في ضواحي باريس، ولكنني لا أستطيع الاعتقاد بأن الله قد أشغل نفسه بذاك المقدار بعصفورين مهما يكن هذا جميلاً، . . . وأرجوك أن تعتقدي بأن لدى الله أموراً أخرى عليه أن يهتم بها. . .

فأجابته الأخت فوسي: إن لقولك هذا طعماً من هرطقة، ومعرّفي سيستنتج منه أنك لا تؤمن بالعناية الإلـٰهية.

فرد الميتافيزيائي قائلاً: إنني أؤمن أيتها الأخت العزيزة بعناية إلـٰهية عامة اشترعت منذ كل السرمدية القانون الذي يحكم كل الأشياء، كالضوء من الشمس مثلاً، ولكنني لا أعتقد بأن عناية إلـٰهية خاصة ستبدل نظام العالم من أجل عصفورك».

«إن صاحبة الجلالة المقدسة الصدفة هي التي تقرر كل شيء».

والحق أن الصلاة لا تتمثل في طلب انتهاك حرمة القانون الطبيعي، بل في التسليم بالقانون الطبيعي بوصفه إرادة الله التي لا تتغير أو تُبدل.

وهو ينكر أيضاً الإرادة الحرة، أما فيما يتعلق بالنفس فإنه يقف منها موقف اللاأدري: «وذلك لأن أربعة آلاف من المجلدات الموضوعة عن الميتافيزيقا لن تعلمنا ما تكونه النفس».

ونظراً لكونه شيخاً، لذلك نراه يرغب في الإيمان بالخلود، لكنه يجد هذا الإيمان صعب المنال، وبهذا الصدد يقول:

«ليس هناك أي إنسان يفكر بإعطاء البرغوث نفساً خالدة، فلماذا إذن إعطاؤها لفيل أو قرد أو لخادمي؟ . . . فجنين يموت في رحم أمه، تماماً اللحظة التي يكون قد تلقى فيها نفساً، هل سيبعث ثانية جنيناً أم صبياً أم رجلاً؟ فإن تبعث ثانية. وإن تكُ الشخص ذاته الذي كنته. يتوجب أن تبقى ذاكرتك غضة وحاضرة تماماً، وذلك لأن الذاكرة هي التي تصنع هويتك. وأنت إذا فقدت ذاكرتك فكيف ستكون الإنسان ذاته؟ ولماذا يداهن الجنس البشري نفوسهم بأنها هي وحدها قد وهبت مبدأ روحياً وخالداً. . . لربما ينشأ هذا عن غرورهم الذي يتجاوز كل حد. وإنني لمقتنع بأنه لو كان بمقدور الطاووس أن يتكلم، لتبجح بأن له نفساً، ولأكد على أنها موجودة في ذنبه».

وفي هذه الحال الأبكر يرفض أيضاً النظرية القائلة بأن الإيمان بالخلود ضروري للأخلاق: فالعبرانيون القدماء كانوا لا يؤمنون بذاك الإيمان، وذلك تماماً حينما كانوا الشعب المختار، كما وأن سبينوزا كان قدوة للأخلاق.

لكن فولتير قد بدل نظرته عندما تقدم به العمر، فأصبح يشعر بأن للإيمان بالله قوة أخلاقية ضئيلة إذا لم يرافق ذاك الإيمان، الإيمان بالخلود وبالثواب والعقاب. وبهذا يقول: لربما كان الإيمان بالله المثيب والمنتقم بالنسبة للرعاع من الناس، أمراً ضرورياً.

وقد سأله بايل عما إذا كان بمقدور مجتمع من الملحدين أن يوجد ويبقى؟.

أجابه فولتير:

نعم، إذا كان أولئك الملحدون فلاسفة أيضاً، ولكن نادراً ما يكون الناس فلاسفة. وإذا كان ينبغي على دسكرة أن تكون صالحة، فيجب أن يكون لها دين. وإنني أريد من محاميي وخياطي وزوجتي أن يؤمنوا بالله، هذا ما يقوله «أ» في «أ، ب، ج»، وهكذا أخال إنني سأكون أقل عرضة للسرقة والخيانة. وحتى إذا لم يكن يوجد هناك إله، فمن الضروري أن تخترعه. لقد بدأت أؤكد على السعادة والحياة أشد من توكيدي على الحقيقة. . . . وإن هذا القول لمبادرة رائعة مذهلة، وفي وسط عصر التنوير، مبادرة لتلك النظرية بالذات، التي قدر لعمانوئيل كنت، فيما بعد، أن يقاتل بها عصر التنوير. ونحن نشهد في هذه المرحلة، فولتير يدافع عن نفسه بلطف ضد أصدقائه الملحدين. ونراه يوجه إلى هولباخ في «مقالة عن الله» والواردة في القاموس ما يلي:

«إنك بنفسك تقول بأن الإيمان بالله. . . قد منع بعض الناس من اقتراف الجريمة، وهذا القول وحده يكفيني. فعندما يمنع هذا الإيمان عشرة اغتيالات ويحول دون عشرة من أقوال البهتان، فآنذاك اعتبره إيماناً يتوجب على العالم بأكمله اعتناقه. إنك تقول بأن الدين قد كان السبب في نوائب لا تعد ولا تحصى، لكن حري بك أن تقول بأن الخزعبلات هي السبب، وهي التي تسود وتسيطر على كرتنا التعيسة، وهي أشد الأعداء وحشية وضراوة للعبادة النقية والمتوجبة للكائن الاسمي. فلنمقت هذا الوحش، (الخزعبلات)، الذي كان دائماً يمزق أحشاء أمه، إنه لأفعى تخنق الدين بعناقها له، ويتوجب علينا أن نسحق رأسها بدون أن نجرح الأم التي تلتهمها هذه الأفعى».

ويعتبر فولتير التمييز بين الخزعبلات والدين أمراً أساسياً. وهو يتقبل بسرور لاهوت موعظة الجبل، وينعت المسيح بصفات بالكاد تضاهيها حتى صفحات الانجذاب القديسي. ويصور المسيح، بين الحكماء، يذرف الدمع مدراراً على الجرائم التي تقترف باسمه، وأخيراً نراه يبني كنيسته الخاصة مكرساً إياه بـ (Deo erexit

Voltaire)، وقد قال عنها بأنها الكنيسة الوحيدة في أوروبا التي بنيت من أجل الله، ويتوجه إلى الله بصلاة رائعة، ومن ثم يشرح في مقالته عن «المؤله» أو الربوبي إيمانه بصورة نهائية ووضوح إذ يقول:

«إن المؤله هو إنسان راسخ القناعة بوجود كائن أسمى، بوصفه خيراً كما هو قدير، إنه الكائن الذي شكل جميع الأشياء، وهو يعاقب على الجرائم بدون قسوة، ويثيب بالطيبة والصلاح جميع الأفعال الفاضلة. . . والإنسان، نظراً لاتحاده، في هذا المبدأ، وبقية الكون، لا يلتحق بأي من المذاهب التي يناقض جميعها بعضه بعضاً، ودينه هو أقدم الأديان وأوسعها انتشاراً، وذلك في العالم. وهو يتحدث بلغة يفهمها جميع الأمم والشعوب، بينما لا يفهم أي شعب أية أمة أخرى.

ولمثل هذا المؤمن إخوان منتشرون من بكين إلى كايين، ويعتبر جميع الحكماء رفاقاً له. وهو يؤمن بأن الدين لا يتشكل من آراء ميتافيزيقا غامضة، ولا من المظاهر الباطلة، بل يقوم على العبادة والعدالة. فإن يفعل خيراً هو عبادته، وإن يسلم أمره لله هو مذهبه. «والمحمدي يصيح به: «حذار إذا لم تؤد فريضة الحج إلى مكة!» والكاهن يصرخ به: «اللعنة عليك إذا لم تحج إلى نوتردام دي لوريت!»».

فيضحك من. . . ومن. . . لكنه يسارع لإغاثة المعدم وللدفاع عن المظلوم».

فولتير وروسو

كان فولتير مستغرقاً في صراعه ضد الطغيان الأكليروسي إلى حد أرغمه في العقود الأخيرة من عمره على الانسحاب تقريباً من الحرب على الفساد والجور السياسيين.

ولقد قال بهذا الصدد:

«ليست السياسة خطي في الحياة، لقد حصرت دائماً نفسي بعمل ما لدي من خير قليل كي أجعل الناس أقل حماقة وأكثر شرفاً واستقامة».

وهو كان يعرف أي موضوع معقد بمقدور الفلسفة السياسية أن تصحبه، وقد أراق يقينياته وهو ينمو متقدماً في العمر.

ولقد قال: «لقد مللت من أولئك الناس جميعاً الذين يحكمون الدول من أروقتهم وعلياتهم».

فهؤلاء المشرعون الذين يحكمون العالم مستندين إلى قصاصات من الورق، لا

تساوي الواحدة منها أكثر من غرشين، والعاجزون عن حكم زوجاتهم وأفراد عائلاتهم، يجدون غبطة عميقة في تنظيم الكون.

وإنه لمن المستحيل على المرء في أن يبت في هذه القضايا بإيجاد صيغة بسيطة وعامة، أو بتقسيم جميع الناس إلى حمقى وخدم من جهة وإلى ذواتنا من جهة أخرى، «فالحقيقة ليست اسماً لحزب».

ومن ثم يكتب إلى فوفينارغ قائلاً: «إن واجب إنسان مثلك أن تكون لديه إيثارات ولكن لا استثناءات».

ونظراً لكون فولتير ثرياً لذلك نراه ينزع إلى المذهب المحافظ، وسبب نزوعه هذا ليس بأردأ من السبب الذي يحرض الإنسان الجائع على المطالبة بالتبديل.

ويرى فولتير أن علاج الخلل الاجتماعي يتمثل في تضخيم عدد الملاكين: فالملكية تعطي المرء شخصية وكبرياء مُصعدة، «فروح الملكية تضاعف في قوة الإنسان، وإنه لمن المؤكد كون مالك العقار سيحسن من حال ما ورثه أفضل من تحسينه لحال عقار يعود إلى إنسان آخر غيره».

وفولتير يأبى لنفسه أن تنفعل بقضية أشكال الحكومة، لكنه، من الوجهة النظرية، يفضل النظام الجمهوري، غير أنه يعرف بشوائبها ومثالبها: فالجمهورية تسمح بالانشقاقات التي إذا لم تفض إلى حرب أهلية، فإنها على الأقل ستدمر الوحدة القومية، فالجمهورية نظام ملائم فقط لدول صغيرة تحميها أوضاعها الجغرافية ولم تفسدها بعد الثروة وتقطع أوصالها، وبصورة عامة، يرى فولتير «إن نادراً ما يكون الناس جديرين بحكم ذواتهم بذواتهم».

فالجمهوريات هي، مهما حسنت الأمور، حالات انتقالية عابرة، وهي أولى أشكال المجتمع، وتنشأ عن اتحاد العائلات. فالهنود الأميركيون كانوا يعيشون في جمهوريات عشائرية، كما وأن أفريقية مليئة بديمقراطيات كهذه. لكن الفارق في المنزلة الاقتصادية يضع حداً لهذه الحكومات المنادية بالمساواة علماً بأن الفارق يكون رفيقاً محتوماً للتطور. وهنا يسأل فولتير:

«ما هي الأفضل، أهي الملكية أم الجمهورية؟»، ومن ثم يجيب:

لقد كان الناس طيلة الأربعة آلاف سنة الماضية يتقاذفون هذا السؤل. ولنطلب من الأغنياء جواباً عنه. إن جميعهم سيقولون بالأرستقراطية. ولتطالب الشعب بالإجابة. فسنراه يجمع على الديمقراطية. فالملوك وحدهم هم الذين يريدون الملكية. إذن كيف حدث أن حكم الملوك الكرة الأرضية بأكملها تقريباً؟.

فلتطلب من الفيران، التي اقترحت تعليق جرس في عنق الهر، الجواب عن هذا السؤال».

ولكن عندما يحاجه أحد المراسلين الصحفيين قائلاً بأن الملكية هي أفضل أشكال الحكومات نرى فولتير يجيبه:

«شريطة أن يكون مارك أوريل هو الملك، لأنه خلافاً لذلك، ليس هناك من فرق لدى الإنسان الفقير، سواءً التهمه الأسد أو قرضته مئة من الجرذان؟».

ونرى فولتير، علاوة على ذلك، غير مبال بالقوميات، شأنه في ذلك شأن الخبير بالسياحة، فقلبه بالكاد ينبض بأية محبة قومية بما لهذه الكلمة من معنى شائع ومألوف. فهو يقول بأن المحبة القومية تعني بصورة عامة، أن يكره المرء كل وطن ما عدا موطنه. وإذا كان يوجد هناك من إنسان يتمنى لبلاده الفلاح، ولكن ليس أبداً على حساب البلاد الأخرى، فعندئذٍ يكون وطنياً عاقلاً ومواطناً عالمياً في الوقت ذاته. وفولتير، «كأوروبي صالح» يمتدح الأدب الإنكليزي وملك بروسيا، في وقت كانت فرنسا في حالة حرب مع إنكلترا وبروسيا معاً. وهو يقول طالما أن الشعوب تمارس الحرب، فلا يمكن للمرء أن يختار الكثير من بينها.

وذلك لأن كراهية فولتير للحرب هي أشد من كراهيته لأي شيء آخر غيرها. وبهذا الصدد يقول:

«إن الحرب هي أشد الجرائم فظاعة، ومع ذلك فلا نجد أياً من المعتدين لا يُلوّن جريمته بالتذرع بالعدل. فالقتل ممنوع، ولذلك يعاقب القتلة ما لم يقتلوا أعداداً غفيرة من الناس وعلى نفير الأبواق».

ونجد في القاموس، وفي نهاية مقالته «عن الإنسان» استبصاراً عاماً مرعباً في الإنسان، إذ يقول:

«إننا نحتاج إلى عشرين سنة كي نخرج بالإنسان من حال النبات، التي كان يوجد فيها في رحم أمه، ومن حال الحيوان التي تكون وضعه في الطفولة، إلى حال يبدأ نضوج العقل بأن يجعلنا نشعر به. وثلاثون قرناً من الزمان كانت ضرورية كي نكتشف فيها حتى القليل من تركيبه وبنيته. وسنحتاج إلى سرمدية من الزمان لنعرف بأي شيء عن نفسه. ولكن لحظة واحدة تكفي لقتله».

هل لذلك يعتقد فولتير بالثورة علاجاً؟ كلا.

وذلك لأنه، بادىء ذي بدء، يرتاب في الشعب ولا يثق به. فعندما يبدأ الشعب بالمناقشة العقلية، يكون كل شيء قد ضاع وفقد، فمشاغل الأكثرية الكبرى هي أكثر من أن تمكنها من إدراك الحقيقة، إلى أن يجعل التبدل الحقيقة خطلاً، وأن تاريخ هذه الأكثرية الفكري، هو مجرد استبدال أسطورة بأسطورة أخرى. وعندما يتم تأييد خطل قديم وترسيخه، تقوم السياسة باستخدام هذا الخطل. كلقمة وضعها الشعب في فمه، إلى أن يحل وهم آخر ليدمر هذا الخطل وهكذا نرى أن السياسة تستفيد من الخطل الثاني كما استفادت من الأول.. وعندئذٍ ينقشون ثانية عدم المساواة في تركيب المجتمع بالذات، ومن الصعب محو هذا النقش طالما أن البشر بشر، والحياة صراع. «وإن أولئك الذين يقولون بأن جميع الناس متساوون ينطقون بأعظم حقيقة إذا كانوا يعنون بقولهم هذا أن الناس متساوون في الحق في الحرية وفي ملكية متاعهم وحماية القانون. ولكن المساواة هي أكثر الأشياء طبيعية وأسطورية في العالم، فهي طبيعية عندما تكون محصورة بالحقوق، وغير طبيعية عندما تحاول أن تساوي بين السلع والقوى». فليس بمقدور جميع المواطنين أن يكونوا متساوين في القوة، لكن بمقدورهم جميعاً التساوي في الحرية... وهذا هو الذي كسبه الإنكليز.

«فإن تكن حراً هو ألا تكون خاضعاً لأي شيء ما عدا القوانين».

وهذه كانت نغمة الليبراليين ونغمة تورغو وكوندورسي وميرابو وغيرهم من إتباع فولتير، الذين أملوا بثورة سلمية، وهي نغمة لا تستطيع أن ترضي تماماً المظلومين الذين لم يكونوا يطلبون الحرية مقدار مطالبتهم بالمساواة، لقد أرادوا المساواة حتى على حساب الحرية. فروسو، صوت الإنسان العادي، والحساس بالفوارق الطبقية التي طالعته عند كل منعطف من منعطفات حياته، كان يطالب بتسوية، وعندما سقطت الثورة في أيدي أتباعه، وخاصة مارا وروبسبير، جاء دور المساواة، وأعدمت الحرية بالمقصلة.

لقد كان فولتير يرتاب في طوبات يطرزها مشرعون بشريون قادرون على خلق عالم جديد كل الجدة من خيالاتهم وأوهامهم. وكان يرى أن المجتمع هو نمو أو نماء وليس قياساً في المنطق. وعندما يُطرد الماضي من الباب فإنه يدخل من النافذة.

فالقضية هي أن نرى بدقة وإحكام أية تباديل تستطيع أن تضيق من دائرة البؤس والظلم في العالم الذي نعيش فيه فعلاً وواقعاً. وتبدي «في تقريظ العقل» ابنة العقل، الحكمة، غبطتها باعتلاء لويس السادس عشر العرش، وتعبر عن تطلعها إلى الإصلاحات المرتقبة منه، وهنا يجيبها العقل: «إنك تعلمين تماماً أيتها الابنة، بأنني

أرغب أنا أيضاً في هذه الأشياء وبأكثر منها وأتمناها، لكن جميعها تتطلب زماناً وفكراً، وأنا أكون دائماً سعيداً، عندما استحصل في وسط العديد من النوائب، على بعض من الإصلاحات التي أتوق إليها».

ومع ذلك فإن فولتير أيضاً تهلل واستبشر عندما تسلم تورغو مقاليد السلطة إذ كتب إليه:

«إننا نعيش حتى أعناقنا في العصر الذهبي». لقد أمل فولتير بأن الإصلاحات التي نادى بها ستسهل الآن: إذ ترقب إطلالة المحلفين وإلغاء العشور، واستثناء الفقراء من كل ضريبة الخ . . . أفليس هو كاتب تلك الرسالة الشهيرة والقائلة:

«إن كل شيء أراه يبدو كأنه يبذر الثورة، تلك الثورة التي ستنشب حتماً ذات يوم، والتي لن يمهلني الأجل للاغتباط بمشاهدتها. إن الفرنسيين يبلغون الأشياء في وقت متأخر دائماً، لكنهم يبلغونها أخيراً. فالنور يمتد هكذا من جار إلى جار، كي يحدث إنفجار رائع عند أول فرصة، وعندئذ سيحدث اضطراب نادر المثيل: إن الشباب لمحظوظون، فهم سيشاهدون الأشياء الجميلة.

ومع ذلك فإن فولتير لم يكن يدرك تماماً ما يحدث حوله ويجري، ولم يخطر على باله أبداً، وحتى للحظة واحدة، أن فرنسا بأسرها ستأخذ بحماسة وانفعال بفلسفة هذا «الجان جاك روسو الغريب الأطوار، الذي كان، من جنيف وباريس يهز العالم برواياته العاطفية ونشراته الثوروية. لقد بدا أن نفس فرنسا المعقدة قد قسمت ذاتها إلى هذين الرجلين، اللذين كان الواحد منهما يختلف عن الآخر هكذا اختلافاً، ومع ذلك كانا هكذا فرنسيين. إن نيتشه يتحدث عن القدمين الرشيقتين، وعن توقد الذهن والدعابة والمهابة والمنطق القوي والفكرية الغطرسية، وعن رقصة النجوم». لا شك أنه كان يعني بحديثه فولتير. والآن فلتضع إلى جانبه جان جاك روسو: فهذا كله حرارة وخيال، إنه إنسان ذو رؤى نبيلة لكنها تافهة هزيلة، إنه معبود السيدات البرجوازيات ربيبات الصالونات وهو يعلن، كباسكال، عن أن للقلب أسبابه التي لا يستطيع الرأس أن يفهمها أبداً. . .

إننا نشهد في هذين الرجلين الصدام القديم بين الفكر والغريزة.

لقد كان فولتير يؤمن دائماً بالعقل: «فبمقدورنا بالكلام وبالقلم أن نجعل الناس أشد استنارة وأفضل».

بينما كان لروسو قليل الإيمان بالعقل، فهذا كان يرغب في الفعل ويريده،

ومخاطر الثورة لم ترعبه أو تخيفه، لقد اعتمد على عاطفة الأخوة في توحيده بين العناصر الاجتماعية التي شتتها الاضطراب ونثرتها الفتن وفي استئصاله للعادات القديمة.

فلتلغ القوانين، وعندئذٍ سينتقل الناس إلى حكم المساواة والعدالة. وعندما أرسل روسو بمبحثه «في أصل عدم المساواة» بما في هذا المبحث من حجج وبراهين على بطلان المدنية والآداب والفنون والعلوم، والمطالبة بالعودة إلى الحالة الطبيعية كما نراها لدى المتوحشين والحيوانات، أجابه فولتير:

«لقد تلقيت يا سيدي كتابك الجديد الذي تهاجم فيه النوع البشري، وإنني لأشكرك عليه... فلم يسبق أبداً لأي إنسان أن كان مزوحاً مليح النكتة مثلك حينما تحاول تحويلنا إلى وحوش. وإن من يقرأ كتابك يحن إلى الدبيب على الأطراف الأربعة. ولكن نظراً لكوني قد أقلعت عن ممارسة هذا الأمر منذ ستين عاماً لذلك أشعر، لسوء حظي، بأنه لمن المستحيل علي استئناف ذاك الدبيب».

ولقد كظم فولتير غيظه إذ رأى انفعال روسو للوحشية يستمر في كتابه «العقد الاجتماعي»، فكتب إلى بورد يقول:

«إنك ترى الآن أن جان جاك يشبه الفيلسوف، شبه القرد للإنسان.. إنه كلب ديوجين، لكنه كلب قد سُعِر...».

ومع ذلك هاجم فولتير السلطات السويسرية لإحراقها ذاك الكتاب، وذلك استمساكاً منه بمبدأه الشهير القائل:

«إنني لا أوافقك على أية كلمة مما تقوله، لكنني سأدافع حتى آخر قطرة من دمي عن حقك في أن تقوله».

وعندما كان روسو مطارداً من مئة عدو أرسل فولتير يدعوه بلطف وأدب للحضور والإقامة معه في منزله. يا له من مشهد لو استجاب روسو لدعوة فولتير!

لقد كان فولتير قانعاً بأن كل هذا الاستنكار للمدنية ليس سوى هذر صبياني، وأن حال الإنسان في المدنية لأفضل، بصورة لا تضاهى، من حالة في الهمجية، وهو يكتب إلى روسو ويقول بأن الإنسان بطبيعته حيوان كاسر، وأن المجتمع المتمدن يعني تصفيد هذا الحيوان والتلطيف من وحشيته، وإمكانية التقدم من خلال النظام الاجتماعي للفكر ومباهجه. وهو يوافق روسو على أن الأشياء رديئة: «فالحكومة التي يكون مسموحاً فيها لطبقة معينة من الناس بأن تقول: «فليدفع الضرائب أولئك الذين يعملون،

فنحن يجب ألا ندفع لأننا لا نعمل» لا تكون حالها أفضل من حال حكومة الهوتنتوتن»، وأن لباريس ملامحها المنقذة حتى وسط فسادها.

ويروي لنا فولتير في قصة «العالم كما يسير» كيف أرسل ملاك ببابوك إلى مدينة برسيبولس ليرى ما إذا كان ينبغي تدمير هذه المدينة، فيذهب بابوك إلى تلك المدينة ويرعب من الرذائل التي يكتشفها فيها، ولكن بعد مضي قليل من الزمن على إقامته فيها بدأ يتعشق المدينة حيث كان سكانها متأدبين أنيسين ومحسنين، مع أنهم كانوا مذبذبين نهاشين للأعراض ومغرورين. وقد ذعر ذعراً شديداً من أن ينزل الدمار بالمدينة، وقد خشي حتى من تقديم تقريره عنها، فطلب من أفضل مؤسسيها أن يسبك تمثالاً صغيراً مؤلفاً من شتى معادن التربة والحجارة، (ومن أغلاها قيمة وأزهدها سعراً)، ومن ثم عاد بابوك بالتمثال إلى الملاك حيث بادره سائلاً: هل ستقدم على تحطيم هذا التمثال الجميل لأنه لا يتألف كله من الذهب والماس؟ فاستقر رأي الملاك على عدم تدميره المدينة، وعلى أن يترك «للعالم أن يسير كما يسير».

زد على ذلك أن المرء عندما يحاول تبديل المؤسسات، دون أن يبدل الطبيعة البشرية، فعندئذٍ ستقوم الطبيعة غير المبدلة ببعث تلك المؤسسات من جديد.

وهنا تطالعنا الدائرة المغلقة، فالبشر يشكلون المؤسسات، والمؤسسات تشكل البشر، فأين يمكن للتبدل أن يدخل على هذه الحلقة عنوة واقتداراً؟ لقد اعتقد فولتير والليبراليون بأن العقل قادر على تحطيم هذه الحلقة بواسطة تثقيف الناس وتبديلهم ببطء وبصورة سليمة، لكن روسو والرديكاليون كانوا يعتقدون بأن الفعل الغريزي والانفعالي يستطيع أن يحطم هذه الحلقة، هذا الفعل الذي سيدمر المؤسسات القديمة ويبني، وفقاً لما يمليه القلب، مؤسسات جديدة تسود فيها الحرية والمساواة والإخاء. ولربما كانت الحقيقة تقع ما فوق المعسكرين المنقسمين: وهي أنه يتوجب على الغريزة أن تدمر القديم، ولكن العقل وحده هو الذي يستطيع بناء الجديد.

ولا شك أن بذور الرجعية كانت تكمن مُلقّحة في رديكالية روسو، وذلك لأن الغريزة والعاطفة هما، في نهاية المطاف، مخلصتان ومواليتان للماضي القديم الذي أنجب بهما، وحيث تكونان له تكيفين مطبوعين سَبْكاً: فبعد حملات الثورة التطهيرية، ستستدعي حاجات القلب ثانية، الدين الخارق للطبيعة، «والأيام القديمة الحلوة»، أيام الروتين والسلام، وبعد روسو سيأتي شاتوبريان ودي ستيل ودي ميستر وكنت.

الخاتمة

وفي غضون ذلك كان «الفيلسوف الضاحك» يقوم بالعناية بحديقته في فرنيي، «فهذا هو أفضل شيء نستطيع القيام به على الأرض». وقد كان يطلب من العمر مديده، «وذلك لأنني أخشى أن يوافيني الأجل قبل أن أكون قد أسديت خدمة»، ولكنه قام الآن تأكيداً بمسهم، . وسجلات مآثره من السخاء والكرم كانت غير متناهية، فكل امرىء، بعيداً كان أم قريباً، كان يتوجه إليه بحاجاته، وكان الناس يستشيرونه في أمورهم ويروون له المظالم التي كانت تنزل بهم، ويطلبون أن يجود عليهم بمساعدة قلمه وعون جيبه.

وقد كان يخص الفقراء الذين اقترفوا بعض ذنوب بعناية خاصة، فكان يؤمن لهم عفواً ويدبر لهم عملاً شريفاً، ويقوم في غضون ذلك بمراقبتهم وتقديم النصح والمشورة لهم. وعندما خر زوجان شابان سرقا بعض متاعه، ساجدين يطلبان غفرانه، انحنى بدوره ليرفع بهما قائلاً: بأنه قد غفر لهما زلتهما الغفران الكامل، وأنه ينبغي عليهما ألا يسجدا إلا أمام الله.

ومن أعماله المميزة كان قيامه بتربية وتعليم وتأمين بائنة لابنة أخ كورنيي المعوزة، ولقد قال: إن هذا الشيء القليل الصالح الذي قمت به هو أفضل أعمالي. . . إنهم عندما يهاجمونني فإنني أصارع وأقاتل كالشيطان، فأنا لا أستسلم لأي مخلوق كان، لكنني في قرارة نفسي شيطان صالح، حيث إنني أنتهي بالضحك».

وقد قام أصدقاؤه في عام ١٧٧٠ بحملة لجمع التبرعات من أجل إقامة تمثال نصفي له، وقد اشترطوا ألا يقبلوا من كل ثري أكثر من ميط[1] واحد، وذلك لأن الآلاف المؤلفة من الناس قد طلبوا أن يكون لهم شرف التبرع. وقد سأل فريدريك عن مقدار مسهمه المترتب عليه، فأجيب:

«إنه ولي للعهد واسمك». وقد هنأه فولتير على إضافته إلى تهذيب العلوم الأخرى وتطويرها، تشجيعه لعلم التشريح هذا، وذلك بتبرعه لإقامة تمثال لهيكل عظمي. فلقد اعترض فولتير على هذه الحملة بأكملها، متذرعاً بأنه لم يبقَ له وجه يمكن المثال من نحته. «فمن الصعب عليك أن تحذر أين ينبغي وجهي أن يكون. فعيناي غائرتان ثلاثة إنشات، ووجنتاي كأنهما فرغمان قديم. . . والأسنان القليلة التي

(١) الميط يساوي ١/٣٠ من القمحة.

كانت لي لم يبق منها سن أو ضرس أو ناب». وقد أجاب دلامبرت على اعتراضه هذا قائلاً.

«إن للعبقري دائماً ملامح ومحيا يستطيع شقيقه العبقري أن يجده بيسر وسهولة». وعندما قبلته بللي ـ بوني العزيزة على قلبه قال: «هاكم الحياة إنها تقبل الموت».

كان فولتير قد بلغ الآن الثالثة والثمانين من العمر، واجتاحه حنين لرؤية باريس قبل وفاته. وقد نصحه الأطباء بألا يقوم بهذه الرحلة الشاقة، لكنه أجاب:

«إنني إذا أردت أن أرتكب حماقة فليس هناك من شيء يستطيع منعي عن ارتكابها».

ففولتير قد عاش تلك المدة الطويلة وعمل جاداً وبمشقة إلى حد لربما أحس عنده بأن له الحق في أن يموت وفقاً لطريقته الخاصة، وفي باريس المكهربة تلك التي مضى عليه زمن طويل وهو منفي منها. وهكذا انطلق يقطع ميلاً متعباً بعد ميل شاق من أرض فرنسا، وعندما دخلت العربة باريس كان من الصعب عليه أن يحتفظ بعظامه متراكبة معاً. وقصد لتوه لزيارة صديق صباه دراجنتال، وبادره قائلاً: لقد غادرت سويسرا وأنا أحتضر كي أراك. وفي اليوم التالي قام ثلاثمائة من الزوار باكتساح غرفته حيث رحبوا به ترحيبهم بملك، فاجتاحت كبد لويس السادس عشر غيرة أكول.

وكان من بين زواره بنيامين فرانكلين الذي اصطحب معه حفيده لينال بركة فولتير، فوضع الشيخ يده على رأس الفتى وطلب إليه أن يكرس نفسه «لله والحرية».

بلغ الآن المرض من فولتير مبلغاً جاء أثره الكاهن لتلقي اعترافه. وما كاد يدخل عليه حتى بادره فولتير سائلاً:

ـ من أين جئت أيها السيد الأب؟

ـ لقد جئت من عند الله بذاته.

ـ حسناً يا سيدي، هلا أطلعتني على أوراق اعتمادك؟

فانطلق الكاهن هارباً دون أن يتلو صلاته.

وقد أرسل، فيما بعد، فولتير يستدعي كاهناً آخر يدعى الأب غوتيه، لسماع اعترافه، فحضر الكاهن، لكنه رفض حله وإعلانه بالغفران قبل أن يوقع اعترافاً كاملاً بإيمانه المطلق بالعقيدة الكاثوليكية.

فثار فولتير، وأخرج بدلاً من ذلك ورقة أعطاها إلى سكرتيره واغنر وقد خط عليها ما يلي:

«إنني أموت عابداً لله ومحباً لأصدقائي، وغير كاره لأعدائي، وماقتاً للوهم والخزعبلات».

التوقيع: فولتير/٢٨ شباط ١٧٧٨

وبالرغم من مرضه وارتعاش كل خلية في جسده، فإنهم قد ساروا به إلى الأكاديمية، حيث أحاطت بعربته طيلة طريقه إليها الجماهير، التي مزقت جبته الثمينة المهداة إليه من كاترين أمبراطورة روسيا، واحتفظت بمزقها كتذكار وذكرى.

ويصف مورلي هذا الاستقبال، وتلك الحفاوة التي لاقاها فولتير من الجماهير قائلاً:

«لقد كانت إحدى الأحداث التاريخية التي شهدها القرن. ولم يسبق لأي قائد عظيم عائد من حملة طويلة من المشقة والخطر ومتوجاً بأمجد ما للنصر من غار، أن لاقى من الاستقبال والحفاوة، أروع وأخلص مما لاقاه منها فولتير».

واقترح فولتير في الأكاديمية أن يقوموا بتنقيح القاموس الفرنسي، وجاء الخطاب الذي ألقاه آنذاك يلتهب بنار الشباب، وأبدى استعداده لأن يقوم بكامل العمل الذي يدخل تحت حرف «أ».

وفي نهاية الجلسة قال: أيها السادة إنني أشكركم باسم الأبجدية.

وقد رد عليه الرئيس شاستيلو قائلاً: ونحن نشكرك باسم الآداب.

وفي أثناء ذلك كانوا يقومون بتمثيل مسرحيته إيرين، وقد أصر فولتير، بالرغم من نصائح الأطباء، على حضورها.

ولقد كانت المسرحية ضعيفة ركيكة، لكن الناس لم يعجبوا من أن ينبغي على رجل يبلغ الثالثة والثمانين من العمر أن يكتب مسرحية ضعيفة، مقدار ذهولهم أن تترتب عليه كتابة أية مسرحية إطلاقاً، وهكذا أغرقوا كلمات الممثلين بمظاهرات تكريم المؤلف.

وحدث أثناء ذلك أن دخل أحد القرباء المسرح، فخيل إليه أنه يدخل نزلاً للمجانين، فانطلق يركض مرعوباً في الشوارع.

والآن، وعندما عاد بطريرك الآداب إلى منزله كان مستعداً للموت وعلى وفاق معه. فلقد كان يعرف بأنه قد أنهك كل قواه، وبأنه قد استعمل حتى آخر نبضة، تلك الطاقة الوحشية الرائعة التي لربما لم تُعط الطبيعة منها لأي إنسان من قبله، مقدار ما

أعطته منها. وإذ شعر بيد الموت تنتزع منه الحياة انتزاعاً انطلق يصارع ويكافح، لكن الموت يستطيع أن يهزم حتى فولتير. فجاءت الخاتمة في ٣٠ أيار عام ١٧٧٨.

رفض أن يسمحوا بدفنه في باريس ووفقاً للطقوس المسيحية. فأجلسه أصدقاؤه في عربة وانطلقوا به خارج باريس، زاعمين بأنه لا يزال حياً. وقد وجدوا في قرية سيسلييه كاهناً كان بمقدوره أن يفهم أن القوانين لم تشترع للعباقرة، فدفنوا الجسد في أرض مقدسة (مقبرة).

وفي عام ١٧٩١ أرغمت الجمعية الوطنية للثورة الظافرة، لويس السادس عشر، على العودة ببقايا جثمان فولتير إلى البانثيون. ولقد واكب الرماد الخابي من اللهب العظيم، موكب يتألف من مئة ألف شخص، طافوا به في شوارع باريس، بينما اسطفت ستمائة ألف نسمة على جوانب الشوارع. وقد كتبوا على مركبة الجنازة الكلمات التالية:

«لقد أعطى العقل البشري زخماً عظيماً، فلقد أعدَّنا للحرية».

أما على شاهدة قبره، فلم تنقش سوى كلمات ثلاث:

«هنا يرقد فولتير»

الفصل السادس

عمانوئيل كنت والمثالية الألمانية

□ الطرق إلى كنت □ كنت بالذات □ نقد العقل المجرد
□ نقد العقل العلمي □ في الدين والعقل
□ في السياسية والسلام الأبدي □ نقد وتقييم
□ ملحوظة عن هيغل

الطرق إلى كنت

لم يسبق أبداً لأي منهاج فكري أن ساد وسيطر على حقبة كاملة من الزمن سيادة وسيطرة فلسفة عمانوئيل كنت على الفكر في القرن التاسع عشر. فبعد قرابة ثلاثة عشرينات من سني تطور هادىء متفرد معزول، أيقظ، عام ١٧٨١، استكتلندي كونغسبرغ العالم من «سباته الدغماتي» بكتابه الشهير «نقد العقل المجرد»، ومنذ تلك السنة، سنة ١٧٨١، حتى عامنا هذا سيطرت «الفلسفة النقدية» على مجثم أوروبا التأملي. وقد ارتفعت فلسفة شوبنهور إلى مرتبة من سلطان لم يدم إلا قليلاً ممتطية بذلك الموجة الرومانتيكية التي تدفقت عام ١٨٤٨، كما وأن نظرية التطور قد جرفت كل شيء أمامها وذلك عقب عام ١٨٥٩، زد على ذلك أن تحطيم نيتشه المبهج للأصنام قد استأثر بالدور الرئيسي على المسرح الفلسفي، وذلك عندما أشرف ذاك القرن على نهايته. لكن جميع هذه التطورات كانت ثانوية وسطحية، إذ إن تحتها كان تيار الحركة الكنستية الزخوم المكين يسيل متدفقاً ويزداد أبداً عمقاً ويتزايد دائماً اتساعاً، ولا تزال حتى يومنا هذا، نظريات هذا التيار الجوهرية بديهيات كل فلسفة ناضجة. فنيتشه يرى في فلسفة كنت أمر مسلم به، وهكذا نراه يسترسل منها منطلقاً، وشوبنهور يصف «نقد العقل المجرد» بأنه أهم مؤلف أو إنجاز عرفه الأدب الألماني، ويعتبر كل إنسان طفلاً إلى أن يفهم كنت ويفقه فلسفته. أما سبنسر فلم يكن بمقدوره فهم كنت وإدراك مراميه، ولربما لهذا السبب بالذات، بدا على قليل من قصر بالنسبة لقامة الفلسفة وقوامها. ونحن تحويراً لكلمة هيغل عن سبينوزا نقول: «كي يكون المرء فيلسوفاً، يتوجب عليه أن يكون أولاً قد كان كنتياً».

لذلك فلنصبح فوراً كنتيين. ولكن، على ما يبدو، أننا لا نستطيع أن نقوم بهذا لتونا، وذلك لأن أطول خط بين نقطتين في الفلسفة، كما في السياسة، إنما هو الخط المستقيم. وإن كنت هو آخر إنسان في العالم، الذي ينبغي علينا أن نقرأ ما كتبه عن كنت. ففيلسوفنا يشابه يهوه الذي يختلف عنه، فهو يتحدث من خلال الغيوم، لكن حديثه يفتقد إنارة ومضات البرق ووميضه. وهو يترفع مزدرياً بالأمثلة والأشياء

المحسوسة، فهذه كما يقول ستجعل كتابه ذا حجم ضخم جداً. (وهو بالرغم من كونه مختصراً على ذاك الشكل، إلا أنه يحتوي على عدد من الصفحات يقارب الثمانمائة). وهو كان يترقب أن يقوم فقط الفلاسفة المحترفون بقراءته، وهؤلاء ليسوا بحاجة إلى الشروح والأمثلة. ومع ذلك فإنه عندما أعطى مخطوطة كتاب «نقد العقل المجرد»، صديقه هرتز ليقرأها، وهذا كان رجلاً جد ضليع في التأمل، أعادها هرتز إليه، بعد أن قرأ نصفها وهو يقول بأنه يخشى على نفسه الجنون، إذا أكمل قراءتها. فما الذي يتوجب علينا عمله مع فيلسوف كهذا؟.

فلنقترب منه بخطى حذرة ملتوية، ولتكن هناك، بادىء ذي بدء، بيننا وبينه مسافة مأمونة محترمة، ولنبدأ بشتى النقاط الواقعة على محيط الموضوع، ومن ثم فلنتلمس طريقنا نحو ذاك المركز الخفي المخاتل، حيث أودعت أصعب الفلسفات وأعقدها سرها وكنزها.

١ - من فولتير إلى كنت

إن الطريق يمتد هنا من العقل النظري المجرد من الإيمان الديني وينتهي إلى الإيمان الديني المجرد من العقل النظري.

إن فولتير يعني عصر التنوير ويعني الأنسكلوبيديا وعصر العقل. فحماسة فرنسيس بيكون الدافئة، وحمياه الملتهبة قد أشاعتا في قلب أوروبا قاطبة، (باستثناء روسو)، الثقة بمقدرة العلم والمنطق على أن يحلا أخيراً جميع القضايا والمعضلات، وعلى تصوير «اكتمالية الإنسان اللامتناهية» وشرحها. ولقد كتب كوندورسي في سجنه **«لوحته التاريخية عن تقدم الروح الإنسانية»** (١٧٩٣)، حيث تحدث في كتابه هذا عن ثقة القرن الثامن عشر الرفيعة المشرقة، ثقته السامية بالمعرفة والعقل، ولم يطالب بأي مفتاح لأبواب الطوبا الموصدة، ما عدا التربية والتعليم الشاملين، زد على ذلك أنه كان حتى للألمان الانتظاميين عصر تنويرهم، وكان لهم عقلانيهم وولف المسيحي، وليسنغ المتدفق رجاءً وأملاً. كما وأن باريسيي الثورة الملتهبة انفعالاً، قاموا، بصورة مسرحية، بتأليه العقل عن طريق عبادة «آلهة العقل»، التي شخصتها سيدة فاتنة من سيدات الشوارع.

وفي سبينوزا أنجب هذا الإيمان بالعقل بناءً رائعاً لكل من الهندسة والمنطق: فالكون كان منهاجاً رياضياً، وبمقدورنا أن نصفه بديئة بواسطة الاستقلال القياسي المحض، وذلك استناداً على بديهيات مسلم بها.

كما وأصبح المذهب العقلاتي لبيكون في هوبس، إلحاداً ومذهباً مادياً لا يعرفان حلولاً وسطا، وهنا أيضاً يقول لنا هذا المذهب، بأنه لا يوجد أي شيء «ما عدا الذرات والخواء»، زد على ذلك أنه ابتداءً من سبينوزا حتى ديدرو، كان حطام الإيمان يطفو فوق جُرة العقل المنطلق أماماً ومخره: وهكذا أخذت تتوارى عقيدة بعد عقيدة. فكاتدرائية إيمان القرون الوسطى الغوطي تهاوت بتفاصيلها المبهجة والغريبة وتناثرت ركاماً. والإله العتيق هوى من عرشه مع آل بوربون، والسماء بهتت واستحالت جلداً، والجحيم أمسى تعبيراً عاطفياً محضاً. وقد جعل هلفيوس وهولباخ من الإلحاد في صالونات باريس، طرازاً بلغ من العصرية حداً دفع حتى برجال الأكليروس إلى تبنيه والمناداة به، وانطلق لامتر يطوف به في ألمانيا محاطاً بحماية ملك بروسيا ورعايته. وعندما أرعب لسينغ جاكوبي بإعلانه عن كونه تابعاً لسبينوزا، جاء هذا الإعلان بمثابة دليل على أن الإيمان قد هبط إلى الحضيض، وعلى أن العقل أمسى الظافر المنتصر.

قال داوود هيوم، الذي قام بدور هكذا بارز في هجوم عصر التنوير على المعتقدات الخارقة للطبيعة، عندما يكون العقل ضد الإنسان، فإنه، أي هيوم، سيتحول فوراً ليناهض العقل ويقاومه. فالإيمان والأمل الدينيان اللذان عبرت عنهما مئات الآلاف من قباب الكنائس وأبراجها الشامخة في كل مكان من تربة أوروبا، كانت ذات جذور تغوص في مؤسسات المجتمع وقلب الإنسان، بصورة أعمق جداً من أن تسمح لنفسها بالاستسلام الفوري لحكم العقل العدائي. لقد كان أمراً لا بد منه أن يقوم هذا الإيمان وهذا الأمل اللذان أدينا على ذاك الشكل، بالطعن بأهلية القاضي، وبالمطالبة بمناقشة العقل وتمحيصه شأنه في ذلك شأن الدين أيضاً.

وأي شيء كانه ذاك العقل الذي رمى بواسطة القياس إلى تدمير معتقدات لها من العمر آلاف السنين، ولها من الأتباع ملايين البشر؟ هل كان ذاك العقل معصوماً عن الخطأ؟ أو أنه كان عضواً بشرياً كأي عضو آخر من أعضاء الإنسان له أشد الحدود دقة وانضباطاً، بالنسبة لوظائفه وقواه؟ إن الزمان قد حان لنحكم على هذا القاضي، ولنناقش هذه المحكمة الثورية التي لا ترحم ولا تلين، والتي أفرطت حقاً بإصدار أحكام الإعدام على كل أمل عتيق. لقد حان الزمن للخروج بنقد للعقل.

٢ ـ من لوك إلى كنت

جاءت مؤلفات لوك وبيركلي وهيوم تمهيداً لمناقشة وتمحيص كهذين، ومع ذلك فإن نتائج تلك المؤلفات بدت على أنها كانت معادية للدين.

وقد اقترح جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) أن يصار إلى تطبيق تجارب فرنسيس بيكون ومناهجه الاستقرائية على علم النفس. ولأول مرة في الفكر الحديث، تحول العقل، في مؤلف لوك العظيم والمعروف باسم **«مبحث في الفهم البشري»**، ضد نفسه، وأخذت الفلسفة تمعن النظر متأملة في الأداة التي وثقت بها تلك المدة الطويلة من الزمن. وأخذت الحركة الاستبطانية تنمو شيئاً فشيئاً، وجاء نموها هذا مرافقاً لنمو الرواية الاستبطانية على الشكل الذي تطورت إليه على أيدي ريتشارد سون وجان جاك روسو، وذلك تماماً حينما أمسى اللون العاطفي الانفعالي لروايتي كلاريا هارلو وهلواز الجديدة، مثيله في التمجيد الفلسفي للغريزة والشعور ووضعهما فوق الفكر والعقل.

كيف تنشأ المعرفة؟ هل لدينا، كما يفترض بعض الطيبين من الناس، فِكَر فطرية عن الصالح والطالح وعن الله مثلاً. وهل توجد في الذهن البشري فِكَر جبلية موروثة منذ الولادة وسابقة لكل خبرة؟ لقد اعتقد اللاهوتيون القلقون، الذين كانوا يخشون على تلاشيء الإيمان بالإلـه المعبود، نظراً لأنه لم يُرَ بعد من خلال أي مرصد، أقول لقد اعتقد هؤلاء بأنه كان بالإمكان تدعيم الإيمان والأخلاق، إذا استطاعوا أن يظهروا أن فِكَرهما المركزية والأساسية هي فِكَر سليقية في كل نفس عادية. لكن لوك، بالرغم من أنه كان مسيحياً صالحاً، وكان مستعداً ليناقش مدافعاً ببلاغة عن «معقولية المسيحية»، لم يكن بمقدوره التسليم بفرضيات كهذه أو القبول بها، إذ إنه أعلن، دون صخب أو ضجيج، قائلاً: بأن كل معرفتنا تنبع من الخبرة ومن خلال حواسنا. «وإنه لا يوجد أي شيء في الذهن ما عدا ما كان يوجد في البدء داخل الحواس». وإن الذهن يكون حين الولادة، كالصفحة البيضاء، كاللوح الأردوازي النظيف، ويقوم الإحساس والخبرة بالكتابة عليه بآلاف الطرق والأساليب، إلى أن ينجب الإحساس بالذاكرة، وتنجب الذاكرة بالفكَر. وقد بدا أن جميع هذه الأمور ستنتهي إلى الاستنتاج المذهل والقائل بأنه لما كان بمقدور الأشياء المادية فقط أن تؤثر في إحساسنا، لذلك فإننا لا نعرف بأي شيء ما عدا بالمادة، ولهذا يتوجب علينا أن نسلم بفلسفة مادية ونقبل بها. وإذا كانت الأحاسيس هي حشوة الفكرة، فعندئذٍ يجب أن تكون المادة المناقشة عُجالة هي مادة الذهن.

لكن المطران جورج بيركلي (١٦٨٤ ـ ١٧٥٣) أجاب قائلاً: ليس الواقع على هذه الحال إطلاقاً، فتحليل لوك للمعرفة يبرهن بالأحرى على أن المادة لا توجد إلا كصورة للذهن.

والحق أن هذا القول كان يمثل فكرة رائعة لدحض المذهب المادي بأسلوب

بسيط يظهر أننا لا نعرف شيئاً كهذا بوصفه مادة، ولم يكن بمقدور أي مخيلة في كل أوروبا، ما عدا المخيلة الغالِية فقط أن تدرك هذا السحر الميتافيزيقي.

واسترسل المطران يقول: لنرَ كم هو الأمر على تلك الحال من الوضوح: «ألم يقل لنا لوك بأن كل معرفتنا هي معرفة نابعة من إحساسنا؟ لذلك فإن كل معرفتنا بأي شيء كان هي فقط أحاسيسنا به، والفكَر المستخلصة من هذه الأحاسيس، وإن «الشيء» هو فقط حزمة من المدركات الحسية. وأعني بذلك أنه أحاسيس مصنفة ومترجمة.

ويسترسل المطران: إنك تعترض قائلاً بأن أفكارك هي أشد جوهرية بكثير من حزمة من المدركات الحسية، وأن للمطرقة (الشاكوش)، الذي يعلمك النجارة من خلال إبهامك، أعظم شأن وأهمية، ولكن أفكارك هي، أولاً، ليس أي شيء ما عدا عرمة من أحاسيس البصر والشم واللمس، ومن ثم أحاسيس الذوق، ومن بعدها الأحاسيس بالراحة والدفء. وكذلك أيضاً هي المطرقة فإنها حزمة من الأحاسيس باللون والحجم والشكل والوزن واللمس الخ... وحقيقتها (المطرقة) الواقعية بالنسبة لك، لا تكمن في مادية المطرقة، بل تكمن في الأحاسيس المنبعثة من إبهامك. ولو أنه لم تكن لديك أحاسيس، لما كان إطلاقاً للمطرقة من وجود بالنسبة إليك، فهي قد تضرب أبداً إبهامك الميت، ومع ذلك فإنها لن تستثير فيك أقل انتباه له.

إنها فقط حزمة من الأحاسيس، أو حزمة من الذكريات، إنها حال من أحوال الذهن. وإن كل مادة، وإلى الحد الذي نعرف عنده بها، هي حال ذهنية، وإن الحقيقة الواقعية الوحيدة التي نعرف بها مباشرة، هي الذهن. هذا فيما يتعلق بالمذهب المادي.

لكن المطران الإرلندي قام بتخميناته بدون الارتيابي الاسكتلندي. فداوود هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) هز، وهو في السادسة والعشرين من عمره، المسيحية قاطبة هزاً عنيفاً، وذلك بكتابه الشديد الهرطقة والمعروف باسم «مبحث في الطبيعية البشرية»، والحق أن هذا الكتاب لهو إحدى روائع الفلسفة الحديثة وعجائبها.

لقد قال هيوم بأننا نعرف الذهن فقط كما نعرف المادة: إننا نعرفه بواسطة الإدراك الحسي، مع أنه قد يكون في هذه الحالة، إدراكاً حسياً باطنياً. ونحن لا ندرك أبداً أية ذاتية كهذه بوصفها ذهناً، إذ إننا ندرك فقط فِكَر منفصلة وذكريات وأحاسيس الخ... والذهن ليس جوهراً أو عضواً يملك فِكَراً، إنه فقط اسم تجريدي أو مجرد لسلسلة الفكر، وإن المدركات الحسية والذكريات والأحاسيس هي الذهن، ولا توجد هناك «نفس» قابلة للمشاهدة وراء عملية الفكر.

وبدت النتيجة أن هيوم قد أنزل بالذهن الدمار الشديد الذي أنزله بيركلي بالمادة، فلم يبق أي شيء، وهكذا وجدت الفلسفة نفسها في وسط أنقاض قوضتها بيديها.

ولا غرو في أن تكون إحدى النكات قد نصحت بالتوقف عن المناقشة والجدل قائلة: «لا مادة ولا ذهن أبداً» (No matter never mind)، لكن هيوم لم يكن قانعاً بتدمير الدين القويم، بواسطة تهديم المعنى العام للنفس وإتلافه، فلقد أراد أيضاً تدمير العلم، عن طريق إذابة المعنى العام للقانون. فالفلسفة والعلم حالهما سواء بسواء، نظراً لأن برونو وغاليليو قد عظَّما من شأن القانون الطبيعي، ومن «الضرورة» في تسلسل المعلول من العلة.

لقد قال هيوم: «ولكن فلتلاحظوا أننا لا ندرك أبداً العلل أو القوانين، إننا ندرك الحوادث والنتائج، ونستدل على التسبيب والضرورة، وأن القانون ليس شريعة خالدة وضرورية تخضع لها الحوادث والأحداث، بل إنه فقط موجز ذهني لخبرتنا المبداعة، وليس لدينا من ضمان بأن النتائج التي شاهدناها حتى الآن ستتبدى ثانية في الخبرة مستقبلاً دون أن يطرأ عليها أي تعديل أو تبديل. وأن القانون هو «عادة» ملحوظة ومرعية في سياق الحوادث والأحداث، ولكن لا توجد هناك من «ضرورة» في العادة.

وتوجد فقط للقواعد الرياضية ضرورة، وهي وحدها الصحيحة صحة فطرية لا تتغير ولا تتبدل. وهذا الأمر يعود فقط لأن قواعد كهذه هي قواعد تكرارية، وذلك نظراً لأن المحمول موجود من قبل داخل المحمول عليه، فـ ٣ × ٣ = ٩ هي حقيقة خالدة وضرورية، وذلك فقط لأن ٣ × ٣ و ٩ هي الشيء الواحد ذاته، وقد جرى التعبير عنه بأسلوب مختلف، فالمحمول لا يضيف أي شيء إلى المحمول عليه. لذلك يتوجب على العلم أن يحصر، بصرامة ودقة، مهامه بالرياضيات والتجربة المباشرة، وهو لا يستطيع أن يثق باستدلال قياسي غير محقق أو مؤكد يستخلصه من «القوانين».

ويكتب أرتيابيشنا الخطير قائلاً: «عندما نجوس منقبين في المكتبات وقانعين بهذه المبادىء، فأي دمار يجب أن ننزله بها! وإذا أمسكنا بأي كتاب في الميتافيزيقا المدرسية، فلنسأل مثلاً: هل يحتوي على أي تعقل تجريدي يتعلق بالكمية أو الرقم؟ كلا. وهل يحتوي على أي تعقل مختبري يتعلق بالحقيقة الواقعية والوجود؟ كلا. إذن فلنلق به في النار، وذلك لأنه لا يمكن أن يحتوي على أي شيء ما عدا السفسطة والوهم».

ولتحاول أن تسمع بأذن الخيال ما كان لهذه الكلمات من دوي وطنين في أذني الأرثوذكسي. فهنا لم يعد التقليدي المعرفي. البحث في طبيعة ومنابع المعرفة وصحتها عضداً للدين ودعامة له. فالسيف الذي قطع به المطران بيركلي رأس تنين المذهب المادي قد أصلت على الذهن اللامادي والنفس الخالدة، كما وأصيب، وسط هذا الاضطراب، العلم بالذات بجراح خطيرة. ولا غرو أن نرى عمانوئيل كنت، عندما قرأ ترجمة ألمانية لمؤلفات هيوم، يرتعب ويفزع من هذه النتائج، وأن يوقظ، كما قال، من «السبات الدغماني» حيث انتحل فيه، دون تساؤل أو سؤال، أمور الدين الجوهرية وقواعد العلم. فهل ينبغي على الإيمان والعلم معاً أن يستسلما للارتيابي (هيوم)؟. وما الذي بالمستطاع فعله لإنقاذهما؟

٣ ـ من روسو إلى كنت

أجاب المطران بيركلي عن دليل عصر التنوير الذي يقدمه العقل برهاناً على صحة المذهب المادي، بأن لا وجود للمادة. ولكن هذه الإجابة، قد أدت، في هيوم، إلى الإجابة بالأسلوب ذاته، عن أن الذهن لا يوجد أيضاً. ولقد كانت توجد هناك إجابة أخرى ممكنة ألا وهي أن العقل ليس المحك الحاسم والأخير.

فهناك بعض الاستنتاجات النظرية التي تثور عليها كينونتنا بأكملها، فليس لنا الحق في الافتراض بوجوب خنق مطالب طبيعتنا هذه انصياعاً لأوامر منطق هو، على كل حال، بناء لجزء هش غرار منا. فكم من مرة تطرح غرائزنا وأحاسيسنا القياسات المنطقية جانباً، هذه القياسات التي تريد لنا أن نسلك كأننا أشكال هندسية، وأن نحب ونعشق بدقة وضبط رياضيين! ولا شك أن العقل يكون أحياناً. وخاصة في تعاقيد الحياة المدنية واصطناعياتها الجديدة. هو المرشد الأفضل، والموجه الأعمق حكمة، غير أننا في أزمات الحياة الشديدة، وفي قضايا السلوك والمعتقد، نثق بأحاسيسنا ثقة أشد من ثقتنا بأشكالنا المنحنية Diagrams. فإذا كان العقل يناهض الدين، فهذا الأمر لأشد ضرراً بالنسبة للعقل!

على هذا الشكل، جاء فعلاً، تعليل جان جاك روسو، (١٧١٢ . ١٧٧٨)، الذي هب وحده تقريباً في فرنسا يكافح ضد مادية عصر التنوير وإلحاده، فيا لها من قسمة قُسمت لطبيعة مرهفة عُصابية[1]، في أن تكون منبوذة وسط مذهب عقلاني خشن مكين

(١) مصابة بمرض العصاب.

ومذهب لذة وحشي تقريباً دان به الأنسكلوبيديون! كان روسو فتى عليلاً هزيلاً، دفع به ضعفه الجسماني ومعاملة والديه ومعلميه اللاتعاطفية إلى التأمل والانطواء على ذاته.

ولقد فر من لسعات الحقيقة الواقعية إلى دفيئة عالم من الأحلام حيث كان بإمكانه أن يحقق في عالم الخيال تلك الانتصارات التي امتنعت عليه في الحياة والحب. وإن اعترافاته لتكشف عن عقدة لا تعرف هوادة أو لين، عقدة من أشد العاطفيات مضاء وصفاء، ولتظهر حساً متبلداً كليلاً بالتأدب والشرف، ولتبدي خلال هذه كلها قناعة راسخة بتفوقه الأخلاقي.

وفي عام ١٧٤٩ عرفت أكاديمية ديجون جائزة تعطى لأفضل مبحث يُكتب عن الموضوع التالي: «هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى إفساد أو تنقية الأخلاق؟» فنال المبحث الذي وضعه روسو الجائزة. وأجاب بأن في الثقافة من الشر أكثر بكثير مما فيها من الخير، وقام بتعليل هذا القول بكل اندفاع المرء وإخلاصه، المرء الذي وجد أن الثقافة ليست بمتناول يده، فانطلق ليبرهن على أنها عديمة النفع والفائدة. واسترسل يعلل قائلاً: فلنتأمل في الفوضى المرعبة التي أشاعتها الطباعة في أوروبا، وحيثما تنشأ الفلسفة وتقوم تتدهور صحة الشعب الأخلاقية وتعتل. «وهناك حتى قول مأثور تتداوله ألسنة الفلاسفة بالذات، وهذا يقول بأنه حيثما يظهر المتعلمون من الناس، لا نستطيع أبداً أن نجد أياً من الناس المستقيمين الأمناء. وإنني لأغامر فأقول بأن حالاً من استبصار وتأمل هي حال منافية للطبيعة، وإن الإنسان المفكر، أو «العقلاني»، كما (نقول اليوم) هو حيوان فاسد مُفسد، وإنه لأفضل لنا أن نتخلى عن تطور العقل المفرط في سرعته، وأن نستهدف بالأحرى تدريب القلب والوجدان. فالتعليم لا يجعل الإنسان صالحاً، بل إنما يجعله ذكياً أريباً فقط، ويجعله عادة كذلك من أجل الشر فقط، زد على ذلك أن الغريزة والشعور لأجدر من العقل بأن نوليهما ثقتنا».

وقام روسو في روايته «هلواز الجديدة»، التي صدرت عام ١٧٦١، فعرض بإطالة وإسهاب تفوق الشعور واستعلائه على العقل، وأصبحت العاطفة «الموضة» السائدة بين السيدات الأرستقراطيات وبين بعض الرجال، ورويت فرنسا طيلة قرن كامل من الزمن بدموع من حروف، ومن ثم أسقيت بدموع حقيقية، وأفسحت حركة العقل الأوروبي العظمى في القرن الثامن عشر، الطريق أمام الأدب الرومانتيكي العاطفي الذي ساد وسيطر خلال الفترة الواقعة بين عامي ١٧٨٩ و ١٨٤٨، وقد حمل معه هذا التيار إحياء قوياً للشعور الديني، ولم يكن وَجْد شاتوبريان في كتابه «عبقرية المسيحية» (١٨٠٢) سوى صدى لاعتراف «قس سوفيار بالإيمان» هذا الاعتراف الذي ضمّنه

روسو مبحثه الحقبي في التربية، والمعروف باسم **أميل** (١٧٦٢). وكان تعليل «الاعترافات» يستقطب، بصورة موجزة، القول التالي:

«إن العقل مذ يكون مناهضاً للإيمان بالله والخلود، لكن الشعور يناصر الإيمان بهذين مناصرة كاسحة ماسحة، إذن فلماذا لا ينبغي علينا أن نثق بالغريزة هنا، بدلاً من أن نستسلم ليأس ارتيابية قاحلة ماحلة»؟.

وعندما بدأ كنت بقراءة «أميل» ألغى نزهته اليومية تحت ظلال الزيزفون كي ينتهي فوراً من قراءة هذا الكتاب. فهذا الكتاب كان حدثاً خطيراً في حياته، فهو يجد هنا رجلاً آخر يتلمس طريقه للخروج من دجناء الإلحاد، رجلاً أكد بشجاعة وإقدام أولوية الشعور على العقل النظري، في هذه الهموم المافوق حسية. فهنا يجد على الأقل النصف الثاني من الرد على الحركة اللادينية، فالآن ستتشتت أخيراً صفوف المتهكمين والشاكين. فحبك خيوط هذا التعليل معاً وتوحيد فكر بيركلي وهيوم مع أحاسيس روسو، وإنقاذ الدين من براثن العقل، ومع ذلك إنقاذ العلم من الارتيابية، هذه جميعاً كانت رسالة كنت.

ولكن أي إنسان كان عمانوئيل كنت؟

كنت بالذات

في عام ١٧٢٤ ولد كنت في مدينة كونغسبرغ الواقعة في بروسيا. وما خلا فترة قصيرة من الزمن أمضاها في التعليم في قرية تقع على مقربة من تلك المدينة فإن هذا البروفسور الهادىء الضئيل الحجم، الذي أحب المحاضرة في جغرافية البلاد النائية وأنثولوجاها حباً جماً، لم يغادر أبداً مدينة كونغسبرغ. وقد انحدر من عائلة فقيرة هاجرت من اسكتلندا قبل مولد عمانوئيل بقرابة مئة عام. وكانت أمه تنتمي إلى ملة «الورعية»، وأعني بذلك أنها كانت عضواً من طائفة دينية، وهذه الطائفة كانت كالطائفة الميثودية في إنكلترا، تراعي بدقة وصرامة الممارسة والمعتقد الدينيين. وقد أغرق فيلسوفنا في الدين إلى درجة تولدت لديه، من ناحية، ردة فعل نفسانية جعلته لا يدخل أية كنيسة طيلة مرحلة صباه وشبابه، لكنها، من جهة أخرى، حفظت له حتى النهاية ذاك الطابع المعتم الكئيب، طابع المطهر الألماني، وجعلته يشعر، وهو يتقدم في العمر، برغبة جارقة في الحفاظ لنفسه وللعالم على الأمور الجوهرية على الأقل للمعتقد الذي غرسته أمه عميقاً عميقاً في نفسه.

لكن شاباً ينمو ويترعرع في عصر فريدريك وفولتير، لن يكون بمقدوره عزل

نفسه عن التيار الارتيابي الذي كان يسيطر على ذاك العصر. فكنت قد تأثر تأثراً عميقاً حتى بأولئك الرجال الذين استهدف فيما بعد دحض تعاليلهم وهدم براهينهم، ولربما كان عدوه الأثير هيوم هو أشد أولئك أثراً فيه، وسنرى، فيما يأتي من بحث الظاهرة العجيبة المذهلة، ظاهرة فيلسوف يتسامى متجاوزاً المذهب المحافظ لمرحلة نضوجه، ومن ثم يعود في آخر مؤلف له تقريباً، وفي قرابة السبعين من عمره، فيعتنق مذهباً ليبرالياً رجولياً شجاعاً كان سيدفع به إلى الشهادة والاستشهاد، لو لم تحمه سنه المتقدمة وشهرته. فنحن نسمع حتى أثناء عمله لعودة الدين إلى سابق عهده، ونسمع بترداد مذهل عجيب، أصوات كنت آخر، نكاد نظنه خطأ فولتير. ويعتقد **شوبنهور قائلاً**:

«ليست أقل فضائل فريدريك الكبير، كون أنه كان بمقدور كنت، أن يطور نفسه ويتجرأ على نشر كتاب نقد العقل المجرد، في ظل حكومة ذاك المليك. فبالكاد يستطيع أي بروفسور يتقاضى مرتباً، (وهو لذلك يعتبر في ألمانيا موظفاً حكومياً)، أن يغامر في ظل أية حكومة أخرى، فيأتي عملاً كذاك. ولقد وجد كنت نفسه مرغماً على أن يصعد خَلفَ ذاك المليك العظيم بأنه لن يقدم على المزيد من الكتابة».

وإمتناناً لهذه الحرية وتقديراً لها قام كنت فأهدى كتابه نقد العقل المجرد إلى البارون تزيدليتس، وزير التربية البعيد النظر والتقدمي في حكومة فريدريك الكبير.

بدأ كنت، عام ١٧٥٥، حياته العملية كمحاضر خاص في جامعة كونغسبرغ. وقد أُبقي في هذه الوظيفة المتواضعة الوضيعة طيلة خمسة عشر عاماً، كما وأنهم رفضوا مرتين الطلب الذي تقدم به لتعيينه أستاذاً. وأخيراً عينوه، في عام ١٧٧٠، أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا. وقام بعد العديد من سنوات الخبرة كمعلم، فكتب كتاباً في علم التربية، وقد اعتاد على وصف هذا الكتاب قائلاً بأنه يحتوي على العديد من السنن الأدبية التي لم يطبق هو بنفسه أية واحدة منها. ومع ذلك فإنه لربما كان كمعلم أبرع وأفضل من كونه ككاتب، فجيلان من طلبته تعلما كيف يحبوه. وكان أحد مبادئه العملية في التعليم، أن يركز معظم انتباهه على الطلبة ذوي الآبلية المتوسطة، أما الأغبياء منهم فكانوا كما قال لا تجدي معهم أية مساعدة، وأما العباقرة فإنهم سيساعدون أنفسهم.

لم يكن أحد يترقب من كنت إذهال العالم بمنهاج ميتافيزيقي جديد. فأن يقوم بإذهال أي إنسان، فهذا أمر كان يبدو على أنه آخر جريمة قد يقترفها هذا البروفسور الهلوع المتواضع. كما وأنه لم يكن يراوده أي حلم أو مأمل بهذا الأمر. فلقد كتب

وهو في الثانية والأربعين من عمره يقول: «لقد كتب عليّ أن أكون عاشقاً للميتافيزيقا ومدين لها بحبها، لكن عشيقتي لم ترني حتى الآن سوى القليل من الرفق». . .

لقد تحدث في تلك الأيام عن «هوة الميتافيزيقا التي لا قاع لها أو قرار»، ووصف الميتافيزيقا «بأنها محيط معتم مظلم لا شواطىء له أو منارات، محيط يطفو على سطحه الكثير الكثير من الحطام الفلسفي». وكان حتى بمقدوره أن يهاجم الميتافيزيقيين، بوصفهم أناس يسكنون في أبراج التأمل العالية، «حيث يوجد عادة مقدار كبير من الهواء والريح». ولم يكن بمستطاعه أن يتنبأ بأنه هو بالذات سيكون مثير أعتى الزوابع الميتافيزيقية.

كان اهتمام كنت، خلال تلك السنوات الهادئة، منصباً على الفيزياء أكثر من انصبابه على الميتافيزياء.

فلقد كتب في تلك المرحلة من عمره عن الكواكب والنجوم والهزات الأرضية والنار والرياح والأثير والبراكين والجغرافيا وعلم الأجيال، وعن المئات من الأشياء الأخرى من هذا النوع، ولم يخلط عادة بينها وبين الميتافيزيقا. «فنظريته في السماوات» (١٧٥٥) عرفت شيئاً ما شديد الشبه وفرضية لابلاس السديمية، وحاولت أن توجد تفسيراً ميكانيكياً لكل حركة وتطور كوكبين. فجميع الكواكب، كما اعتقد كنت، كانت أو ستكون آهلة بالسكان، كما يقول بأنه لربما توجد في أبعد الكواكب عن الشمس أنظمة عضوية عاقلة أرقى من أي نظام عضوي أبدعه كوكبنا حتى الآن، وذلك لأن مدة نمو تلك الكواكب هي أطول مدة، زد على ذلك أن أنثربولوجاه، (التي نسقت عام ١٧٩٨ من المحاضرات التي ألقاها في عمره)، توحي بإمكانية الأصل الحيواني للإنسان. . .

لقد علل كنت هذا الأمر قائلاً: لو أن الوليد البشري، في العصور المبكرة عندما كان الإنسان لا يزال تحت رحمة الحيوانات الكاسرة، كان حين خروجه إلى النور، يبكي بصوت مرتفع كما يبكي الآن، لكانت الوحوش الكاسرة قد وجدته وافترسته، لذلك فمن المرجح جداً أن الإنسان كان بادىء ذي بدء، يختلف اختلافاً شديداً عما أمساه في ظلال المدنية. ومن ثم نرى كنت يسترسل بمراوغة ودهاء فيقول:

«أما كيف حققت الطبيعة تطوراً كهذا، فهذا ما لا نعرفه. وهذه الملحوظة تذهب بنا بعيداً بعيداً. فهي توحي لنا بالفكرة المتسائلة عما إذا كانت الحقبة التاريخية الراهنة، قد لا يتبعها، بسبب ثورة جسمانية عظمى، حقبة ثالثة، حيث يتطور خلالها الأوران

أوتان أو الشمبانزي الأعضاء التي تفيد من أجل السير واللمس والنطق، إلى هيكل متفقر لكائن بشري، ويطور مع تلك عضواً مركزياً لاستعمال الفهم، ويتقدم تدريجياً تحت رعاية المؤسسات الاجتماعية وتدريبها». هل كان استعمال كنت، فيما ورد، لصيغة المستقبل هذه هو طريقته المحاذرة وغير المباشرة للتعبير عن نظريته القائلة بأن الإنسان قد تطور فعلاً وواقعاً من الحيوان؟.

على هذا الشكل نرى النمو البطيء لهذا الرجل البسيط الضئيل الحجم، والذي بالكاد يبلغ الخمسة أقدام طولاً، هذا الإنسان المتواضع والمنكمش، والذي مع ذلك يحوي أو يولد في رأسه أعمق الثورات غوراً وأشدها تأثيرها في الفلسفة الحديثة. . .

يقول أحد مؤرخي كنت بأن حياة كنت كانت كأدق حرف قياسي من الحروف القياسية. ووصف **هايني حياة كنت بقوله**:

«لقد كان يستيقظ من نومه ويتناول قدحاً من القهوة ومن ثم يكتب فيحاضر فيتناول طعام غدائه، لقد كان لكل شيء وقته المحدد. وعندما كان كنت يخرج من باب بيته، مرتدياً معطفه الرمادي، وممسكاً بعصاه، ويسير متجهاً نحو الأدرب الضيقة المظللة بأشجار الزيزفون، والتي لا تزال حتى الآن تدعى «بنزهة الفيلسوف» كان جيرانه يعرفون بأن الساعة قد بلغت منتصف الرابعة تماماً. على هذا الشكل كان يتنزه ذارعاً تلك الأدرب جيئة وذهاباً وفي جميع فصول السنة. وعندما يكون الجو ملبداً، أو تنذر الغيوم الرمادية بالمطر كانوا يرون خادمه العجوز لامبي يدلف وراءه متأبطاً مظلة كبيرة، كأنه رمز البصيرة والفطنة. . .

كان كنت ذا جسد هش ناحل، وكان عليه أن يتبع نظاماً قاسياً لحماية نفسه، وقد رأى أنه من الأسلم القيام بهذا الأمر بدون الرجوع إلى طبيب، وهكذا عاش حتى بلغ الثمانين من العمر. وقد كتب وهو في السبعين من عمره مبحثاً في قوة الذهن للسيطرة على الشعور بالألم بقوة العزيمة. وكانت إحدى عاداته الأثيرة لديه أن يتنفس فقط من أنفه وخاصة حينما يقوم بنزهة، لذلك لم يكن يسمح، في فصول الخريف والشتاء والربيع، لأي إنسان بالتحدث إليه خلال نزهته اليومية، فالسكوت على كل حال أفضل من الرشوحات. وقد طبق الفلسفة حتى على رفع جوربيه، إذ كان يشدهما بحمالتين يدخلهما في جيبه، حيث ينتهيان بزنبركين موضوعين داخل علبتين صغيرتين. لقد كان يفكر بكل شيء بعناية واهتمام قبل الإقدام عليه، ولذلك فإنه بقي عازباً طيلة حياته. وقد فكر مرتين بالزواج، لكن تفكيره بهذا الأمر استغرقه في الحالة الأولى من الوقت ما جعل السيدة تتزوج من رجل آخر أشد منه جرأة وإقداماً، أما في الحالة الثانية فلقد

هاجرت السيدة من كونغسبورغ قبل أن يبت الفيلسوف في قراره. ولربما اعتقد، كنيتشه، بأن الزواج سيعيقه عن «الملاحقة الشريفة للحقيقة»، فالرجل المتزوج، كما اعتاد تاليران أن يقول، مستعد للقيام بأي عمل، لقاء المال. ولقد كتب كنت، وهو لما يزل في الثانية والعشرين من عمره، وسطر بحماس الشباب الجبار: «قد حددت الخط الذي عزمت السير عليه. وسأنطلق الآن في اتجاهي، ولن يستطيع أي شيء أن يمنعني عن متابعته».

وهكذا عاش كنت، طيلة خمسة عشر عاماً، فقيراً مغموراً، يخطط ويكتب ويعيد كتابة رائعته، التي لم ينته من وضعها إلا في عام ١٧٨١، وهو في السابعة والخمسين من عمره.

ولم يسبق أبداً لأي إنسان أن نضج ببطء كهذا، ولكن أيضاً لم يسبق لأي كتاب أن أذهل العالم الفلسفي وأقامه وأقعده ككتاب كنت، «نقد العقل المجرد».

نقد العقل المجرد[1]

ما الذي يعنيه هذا العنوان؟ إن النقد ليس هو تماماً الانتقاد أو التنديد، بل إنما هو تحليل نقدي، فكنت لا يهاجم العقل المجرد ما عدا في نهاية كتابه، ويهاجمه كي يظهر محدوديات هذا العقل وحدوده، وهو بالأحرى يأمل بأن يُري إمكانية هذا العقل ويمجده متسامياً به فوق المعرفة غير النقية التي تردنا من خلال أقنية الإحساس المشوهة المحرّفة، وذلك لأن العقل «المجرد» يعني المعرفة التي لا تردنا من خلال حواسنا، بل إنما تكون مستقلة عن كل خبرة حس، إنها المعرفة التي تنتمي إلينا نتيجة لطبيعة الذهن الفطرية وتركيبه.

إذن فكنت، في مستهل البداية، يلقي بقفاز التحدي في وجه لوك والمدرسة الإنكليزية: فالمعرفة ليست بأكملها مستخلصة من الحواس. لقد اعتقد هيوم بأنه قد أظهر أنه لا توجد هناك نفس ولا يوجد علم، وأن أذهاننا هي فقط فكرنا في حال من انبثاق وتداعي، وأن يقينياتنا ليست سوى محتملات يحيط بها دائماً خطر انتهاكها. أما

(١) أرى لزاماً علي إبداء ملحوظة موجزة عن كيفية قراءة كنت. إن كنت بالذات ليبدو بالكاد واضحاً بالنسبة للمبتدىء، وذلك لأن كتابته تنفرد بمصطلحات مستهجنة ومعقدة، (وهذا هو سبب قلة اقتباسنا المباشر منه في هذا الفصل(. ولربما كان أبسط مدخل إلى كنت هو كتاب ولاس عنه. أما كتاب ولسن عنه فهو أعمق من ذاك وأصعب، زد على ذلك أن مؤلف تشمبرلين عنه مشوق لكنه ملتوي وشارد. ويمكن للقارىء أن يجد نقداً جيداً لكنت في كتاب شهوبنهور «العالم، كإرادة وتصوير».

كنت فيقول بأن هذه الاستنتاجات المغلوطة هي نتيجة لمقدمات خاطئة، فأنت تزعم بأن كل معرفة إنما تنبثق من أحاسيس «منفصلة ومعنية»، وهذه بداهة لا تستطيع أن تعطيك الضرورة أو نتائج لا تتبدل أو تتغير، والتي تكون منها دائماً وأبداً متأكداً وواثقاً، ومن الطبيعة أن يتوجب عليك ألا تترقب مشاهدة نفسك، وحتى بعيني الحس الباطن. ولنسلم جدلاً بأن اليقين المطلق بالمعرفة هو أمر مستحيل، وذلك إذا كانت كل معرفة تنبثق عن الإحساس وترد من عالم خارجي مستقل لا يعدنا بانتظامية السلوك. ولكن ما قولك إذا كانت لدينا معرفة مستقلة عن خبرة الحس، معرفة تكون حقيقتها أكيدة وثابتة بالنسبة لنا وحتى قبل الخبرة ـ **معرفة بديئية**؟ فعندئذٍ ستصبح الحقيقة المطلقة والعلم المطلق أمرين ممكنين، أليس كذلك؟ فهل توجد هناك معرفة مطلقة كهذه؟ هذه هي قضية **النقد** الأول. ثم يستطرد كنت سائلاً:

«إن سؤالي هو ما الذي نستطيع أن نأمل بإنجازه بواسطة العقل، وذلك عندما يمتنع علينا كل مادة للخبرة ومساعدتها لنا؟».

وهنا يصبح النقد بيولوجيا مسهبة معضلة للفكر، ويمسي فحصاً لأصل المعاني العامة وتطورها، أي أنه يغدو تحليلاً للتركيب الموروث الذهن. وهذا الأمر، هو كما يعتقد كنت، هو كامل قضية الميتافيزيقا. ويسترسل كنت قائلاً:

«لقد استهدفت، في هذا الكتاب، الاكتمال بصورة رئيسية، وإنني لأجرؤ على القول بأنه لا ينبغي ألا تكون هناك أية قضية ميتافيزيقية لم تجد لها حلاً، أو لم أقدم لها على الأقل مفتاح الحل». Exegi monumentum aere perennius. بهكذا أنانية تستحثنا الطبيعة على الخلق وتسوقنا إلى الإبداع». ومن ثم يعالج **النقد** فوراً ومباشرة موضوعه. فيقول: «بأن الخبرة ليست أبداً الميدان الوحيد الذي يمكن لنا أن نحصر فهمنا داخله. فالخبرة تقول لنا ما يكون، ولكن لا تقول لنا بأن ما يكون يجب بالضرورة أن يكون ما يكونه وليس خلافاً لذلك. لذلك فإن الخبرة لا تعطينا أية حقائق عامة فعلاً وواقعاً، زد على ذلك أن عقلنا الذي يتوق بصورة خاصة إلى ذاك الفصل من المعرفة، إنما توقظه الخبرة أكثر مما تقنعه أو ترضيه. فالحقائق العامة، وهذه لها في الوقت ذاته طبع الضرورة الباطنية، يجب أن تكون مستقلة عن الخبرة، ويجب أن تكون واضحة ويقينة بذواتها، وأعني بهذا أنها يجب أن تكون صحيحة بغض النظر عما قد تكونه خبرتنا فيما بعد، ويجب أن تكون صحيحة حتى قبل الخبرة، أي أنها يجب أن تكون صحيحة صحة بديئية.

أما إلى أي حد نستطيع أن نتقدم في ميدان المعرفة البديئية تقدماً مستقلاً عن كل

خبرة، فهذا الأمر إنما يظهره المثل الرائع الذي تضربه لنا الرياضيات». إن المعرفة الرياضية هي معرفة ضرورية ويقينية، ونحن لا نستطيع أن ندرك خبرة تدحضها مستقبلاً. فباستطاعتنا أن نعتقد بأن الشمس ستشرق غداً من الغرب، وأن النار، في أحد الأيام، وفي عالم من الأزبتوس لن تحرق الحطب، ولكننا لا نستطيع أبداً، وطيلة حياتنا، إلا أن نؤمن بأن ٢ × ٢ لن ينتج منهما أي شيء ما عدا ٤.

وإن حقائق كهذه تكون صحيحة قبل الخبرة، وهي لا تعتمد على الخبرة سواء كانت ماضية أو حاضرة أو مقبلة. لذلك فإن هذه الحقائق هي حقائق مطلقة وضرورية، وإنه لأمر لا يدركه العقل أن تمسي هذه ذات يوم غير صحيحة. ولكن من أين نحصل على طبع لإطلاق هذا والضرورة؟ إننا لا نحصل عليه من الخبرة، وذلك لأن الخبرة لا تعطينا أي شيء ما خلاف أحاسيس وأحداث منفصلة التي قد تبدل نتيجتها في المستقبل.

زد على ذلك أن هذه الحقائق تستمد طبعها الضروري من التركيب الموروث لأذهاننا، من الأسلوب الطبيعي والحتمي، الذي يتوجب على أذهاننا أن تعمل وفقه، وذلك لأن ذهن الإنسان، (وهنا يطالعنا أخيراً مبحث كنت العظيم)، ليس شمعاً سلبياً تسطر عليه الخبرة والأحاسيس إرادتها المطلقة والنزوية مع ذلك، كما وأنه ليس اسماً محضاً لسلسة أو مجموعة من الأحوال الذهنية، إنه عضو إيجابي نشيط وفعال يقولب وينسق الأحاسيس إلى فكر، إنه عضو يحول تعددية الخبرة العديمة النظام، إلى وحدة فكر منتظمة.

١ ـ الجمالية الاستشرافية

إن المجهود الرامي إلى الإجابة عن هذا السؤال، والمستهدف دراسة التركيب الفطري للذهن، أو دراسة قوانين الفكر الفطرية، هي ما يدعوها كنت (بالفلسفة الاستشرافية) وذلك لأنها قضية تتجاوز خبرة الحس. ويقول كنت بهذا الصدد:

(إنني أدعو بالمعرفة الاستشرافية تلك المعرفة التي لا تشغل ذاتها بالمواضيع مقدار ما تشغلها بمعانينا العامة البديئية للمواضيع. إنها تشغلها بأحوال تنسيق خبرتنا إلى معرفة. وهناك درجتان أو بالأحرى مرحلتان تمر بهما عملية جعل المادة الخام لأحاسيسنا ثمرة ناضجة من ثمار الفكر. وتتمثل المرحلة الأولى في تنسيق الأحاسيس، وذلك بواسطة تطبيقنا عليها صورتي الإدراك الحسي، وأعني بهاتين الفراغ والزمان. أما المرحلة الثانية فهي تنسيق المدركات الحسية التي طورت على ذات الشكل، ويجري

هذا الأمر بتطبيقنا عليها صور تصور المعاني الكلية، أي (معقولات) الفكر.

ويستعمل كنت كلمة الجمالية بمعناها الصرفي الأصلي، وهذه تعني الإحساس أو الشعور، ويسمي دراسة المرحلة الأولى من هاتين المرحلتين (بالجمالية الاستشرافية) كما وأنه يستعمل كلمة **منطق** ليعني بها علم صور الفكر، ويدعو دراسة المرحلة الثانية (بالمنطق الاستشرافي). وهاتان التسميتان تتألفان من كلمات مرعبة، لكنهما سيفيضان بالمعنى حين تقدمنا في البحث. والآن وقد بلغنا قيمة هذه التلة، فالطريق إلى كنت تبدو واضحة حين المقارنة.

والآن ما الذي يعنيه كنت بالأحاسيس والمدركات الحسية؟ وكيف يحول الذهن الأولى إلى الثانية؟ الإحساس في ذاته هو فقط الوعي بمنبه. فنحن نستذوق طعماً على ألسنتنا، ونستروح رائحة بأنوفنا، ونسمع صوتاً يطن في آذاننا، ونشعر بحرارة تلسع جلدنا، ونبصر بوميض ضوء على شبكيتنا، ونشعر بضغط على أصابعنا: هذه كلها هي البداية الفجة الخام للخبرة، إنها ما يملكها الطفل في الأيام المبكرة من حياته الذهنية المتلمسة طريقها، وهي لم تمس معرفة بعد، ولكن فلتجعل هذه الأحاسيس المختلفة تتجمع حول موضوع قائم في الفراغ والزمان. ولنقل حول هذه التفاحة. ولتجعل الرائحة في الأنف والمذاق على اللسان، والضوء على الشبكية والضغط الكاشف للشكل على الأصابع وراحة اليد، أقول لتجعل هذه جميعاً تتحد وتتجمع حول (هذا الشيء)، وهنا ستشعر بوعي بموضوع معين أشد بكثير من وعيك بمنبه، فهنا توجد مدركة حسية. فالإحساس قد تحول إلى معرفة.

ولكننا نسأل هنا أيضاً هل جاء هذا الانتقال، هذا التلمس للطريق، أتوماتيكياً؟ وهل قامت الأحاسيس من ذواتها وبصورة تلقائية وطبيعية فأمست حزمة موحدة ومنتظمة وأمست على هذا الشكل مدركة حسية؟ بنعم أجاب لوك وهيوم، وبكلا إطلاقاً أجاب كنت.

وذلك لأن هذه الأحاسيس المتنوعة تردنا من خلال أقنية الحس المتنوعة، تردنا من خلال ألف من الأعصاب الموردة التي تمر من خلال الجلد والعين والأذن واللسان لتجتمع في الدماغ، فأي خليط من الرسل، أو مزيج من السعاة، يجب أن تكون هذه عندما تتجمهر في قاعات الذهن مطالبة بالانتباه! ولا غرو إذن أن يتحدث أفلاطون عن (دهماوية الحواس وغوغائيتها)، وهي إذا تركت لذواتها فإنها تبقى دهماوية وتبقى جمهرة عديمة النظام وواهنة عاجزة بصورة يُرثى لها، تنتظر أن تمتد إليها يد النظام لتنتظمها معنى وغرضاً وقدرة.

وحالما تُرتب الرسائل وتنسق في صورة عامة، فإن ألفاً من قطاعات خط المعركة تنسج ذواتها دون عضد أو عون، نسيجاً من إدراك وأمر. كلا إن هناك مُشرعاً لهذه الغوغاء، هناك قوة موجهة ومنسقة التي لا تتلقى فقط، بل إنما تُعطي ذرات الإحساس هذه معنى وتصوغها معنى وفهماً.

ولتلاحظ أولاً، إنه لا يجري القبول بجميع الرسائل. فهناك العديد العديد من القوى التي تفعل فعلها في جسدك في تلك اللحظة، فعاصفة من منبه تعصف بأطراف الأعصاب التي تقدمها، كالأميبية المتمورة لتختبر العالم الخارجي: ولكن لا يجري اختيار كل وافد وزائر، بل إنما تنتقي فقط تلك الأحاسيس التي تمكن صياغتها إلى مدركات حسية توافق غرضك الراهن، أو التي تحمل رسائل غطريسة وتكون دائماً مناسبة لظرفها.

إن الساعة تنبض بدقاتها، لكنك لا تسمع نبضاتها، غير أنك ستسمع فوراً النبض ذاته، والذي لم يمسِ أعلى صوتاً مما كانه من قبل، إذا أراد غرضك ذلك. إنك ترى الأم تغط في نومها عند مهد وليدها، وتبدو لك صماء بالنسبة لضجيج الحياة من حولها، ولكن فليتحرك ذاك الرضيع، فعندئذٍ ستشاهد الأم تتلمس طريقها عائدة إلى الانتباه اليقظ كأنها غطاس يرتفع مسرعاً إلى سطح البحر. ولتجعل الغرض هو عملية جمع وسترى أن منبه ٢ + ٣، سيأتيك بالجواب ٥، أو لتجعل الغرض عملية ضرب، وستجد أن المنبه ذاته، والأحاسيس السمعية ذاتها، (٢ و ٣) ستأتيك بالجواب (٦). إن تداعي الأحاسيس أو الفكر لا يتم فقط نتيجة للمجاورة في الزمان أو الفراغ، ولا بسبب المشابهة، ولا بسبب الجدة أو حداثة العهد، ولا بالتكرار أو شدة الخبرة، فهذا التداعي يقرره قبل كل شيء غرض الذهن.

إن الأحاسيس والأفكار هي خدم ينتظرون دعوتنا، وهي لا تحضر ما لم نكن نحن بحاجة إليها. وهناك فاعل اصطفاء وتوجيه هو سيدها، وهذا يوجد بالإضافة إلى الأحاسيس والفِكَر والذهن.

ويعتقد كنت بأن فاعل الاصطفاء والتنسيق هذا يستعمل بادىء ذي بدء، أسلوبين بسيطين لتصنيف المادة المعروضة عليه: إنهما مفهوم الفراغ، ومفهوم الزمان. وكما أن القائد العسكري يرتب الرسائل التي يحملونها إليه وفقاً للمكان الذي ترد منه، والزمان الذي كُتبت فيه، وهكذا يوجد نظاماً ومنهجاً لجميع تلك الرسائل، كذلك يقوم الذهن بتخصيص أحاسيسه وفرزها في الفراغ والزمان، فيعزوها إلى هذا الموضوع القائم هنا، أو إلى ذاك القائم هناك، ويسندها إلى هذا الزمان الحاضر، أو ذاك الزمان الماضي. أما

الفراغ والزمان فليسا بشيئين مدركين، إنهما حالان من أحوال الإدراك الحسي، إنهما أسلوبان لإعطاء الإحساس معنى ومفهوماً، فالفراغ والزمان هما عضوا الإدراك الحسي.

إنهما **بديئيان**، وذلك لأن كل خبرة منتظمة تتضمنها وتفترضهما مسبقاً، وبدونهما لن يكون أبداً بمقدور الأحاسيس أن تنمو لتصبح مدركات حسية. إنهما **بديئيان**، وذلك لأنه، محالاً عقلاً، أن تكون لدينا خبرة في المستقبل التي لا تحتوي عليهما أيضاً. وبسبب أنهما بديئيان، لذلك فإن قانونيهما، اللذين هما أيضاً قانونا الرياضيات، هما قانونان بديئيان ومطلقان وضروريان، إنهما عالم بدون نهاية. وإنه ليس محتملاً فقط، بل إنه ليقيني أيضاً، أننا لا نجد أبداً خطاً مستقيماً لا يكون أقصر مسافة بين نقطتين. وهكذا أنقذت الرياضيات على الأقل من المذهب الارتيابي المذيب الذي طلع به داود هيوم.

وهل بإمكاننا إنقاذ العلوم بصورة مشابهة لتلك؟ على هذا يجيب كنت قائلاً: نعم بإمكاننا ذلك إذا كنا نستطيع إظهار المبدأ الأساسي، وأعني بهذا قانون السببية القائل بأن كل علة معطاة يجب أن يتبعها معلول مُعطى. وأن نُري أن هذا القانون هو، كالفراغ والزمان، أمر فطري في جميع عمليات الفهم، وأنه لن يكون بمقدورنا إدراك أية خبرة في المستقبل، تنتهك حرمة هذا القانون أو تخرج عليه. فهل السببية بديئة مطلب ضروري لا يُستغنى عنه وشرط لكل فكر؟.

٢ ـ التحليل الاستشرافي

وهكذا نعبر من الميدان المنفسح الفسيح، ميدان الإحساس والإدراك الحسي، إلى قاعة الفكر المعتمة الضيقة، إننا نعبر من «الجمالية الاسنشرافية» إلى «المنطق الاستشرافي».

ونبلغ بادىء ذي بدء تسمية وتحليل تلك العناصر في فكرنا، التي لا يعطيها الإدراك الحسي للذهن، مقدار ما يُعطيها الذهن للإدراك الحسي، وأعني بتلك العناصر، تلك العتلات التي ترتفع بالمعرفة «الحسية» بالمواضيع، فتجعلها معرفة «ذهنية» بالصلات والنتائج والقوانين. إنها أدوات الذهن تلك التي تصقل الخبرة فتجعلها علماً. وتماماً كما قامت المدركات الحسية بترتيب الأحاسيس حول المواضيع في الفراغ والزمان، كذلك يقوم تصور المعاني الكلية بترتيب المدركات الحسية (المواضيع والأحداث)، حول فِكَر العلة والوحدة والعلاقة المتبادلة والضرورة

والعارض إلخ. وهذه «المقولات» والمقولات الأخرى، هي التركيب الذي نتلقى فيه المدركات الحسية، والذي بواسطته نقوم بتصنيفها وصياغتها إلى معاني وفكر عامة منتظمة، وهذه هي جوهر كل جوهر الذهن وطابعه. فالذهن هو تنسيق الخبرة.

والآن فتلاحظ هنا أيضاً فاعلية هذا الذهن، الذي كان بالنسبة للوك وهيوم مجرد «شمع سلبي» يكابد ضربات خبرة الحس. ولتتأمل في منهاج للفكر، كمنهاج أرسطو، فهل مما يدركه عقل أن ينبغي على هذا التنظيم الكوني تقريباً للحقائق أو المواد، أن يكون قد تم نتجية للاختيارية الأتوماتيكية الفوضوية، اختيارية المواد بذواتها وتلقائيتها؟ ولتتأمل في كاتالوغ البطاقات الرائع الذي تشهده في المكتبات، والذي نظمه الغرض البشري في سياق ونظام. ولتتصور علب هذه البطاقات وقد انتثرت محتوياتها على الأرض بدداً وتناثرت في فوضى ما بعدها فوضى. فهل بمقدورك الآن أن تدرك عقلاً أن هذه البطاقات المتناثرة، سترتفع بذواتها، كمنشاوزن، من فوضاها وتنتقل بهدوء إلى أماكنها الأبجدية والموضوعية وتدخل سدداً في علبها، ومن ثم تعود كل علبة إلى مكانها المعين على الرف. حتى يصبح كل شيء ويعود نظاماً ومعنى وغرضاً! فيا لها من قصة عجائبية قد تلاها علينا أخيراً هؤلاء الارتيابيون!.

إن الإحساس هو منبه غير منتظم، أو منظم، أما الإدراك الحسي فهو إحساس منظم، زد على ذلك أن الإدراك هو إدراك حسي منظم، وما العلم سوى معرفة منظمة، أما الحكمة فهي الحياة المنظمة، وكل واحد مما ذكرت هو أرفع من الآخر درجة من النظام والسياق والوحدة.

فما هو مصدر هذا النظام والسياق والوحدة؟ إنه لا يكمن في الأشياء بذواتها، وذلك لأننا نعرف هذه الأشياء فقط بواسطة الأحاسيس التي تردنا من خلال ألف من الأقنية، وتتدفق علينا فوراً وبجمهرة معدومة من كل تنظيم ونظام. وإن غرضنا هو الذي يفرض النظام والسياق والوحدة على هذه الفوضى المثقلة التي لا تعرف قانوناً أو نظاماً، وإن ذواتنا، وشخصياتنا، أو أذهاننا هي التي تغمر هذه البحار بالضوء والنور.

لقد أخطأ لوك عندما قال «بأنه لا يوجد أي شيء في الفكر ما عدا ما كان في البدء داخل الحواس»، ولقد أصاب لايبنتز عندما أضاف إلى كلمات لوك تلك قوله «لا يوجد أي شيء ما خلا الفكر بالذات».

ويقول كنت «إن المدركات الحسية بدون تصورات المعاني الكلية تكون عمياء». فإذا كانت المدركات الحسية تنسج ذواتها بصورة أتوماتيكية إلى نسيج من فكر منظم

منتظم، وإذا لم يكن الذهن جهداً فاعلاً يطرق بمطرقته النظام من الفوضى، فعندئذٍ كيف يمكن للخبرة أن تجعل من أحدهم إنساناً عادياً، وأن ترتفع في غيره من ذوي النفوس الفاعلة الدؤوبة إلى نور الحكمة ومنطق الحقيقة الجميل؟.

إذن فإن للعالم نظاماً، وهذا النظام لا ينبع من العالم بذاته، ولكن بسبب أن الفكر الذي يعرف العالم هو بذاته مُنظِّم، لذلك فإن المرحلة الأولى في تصنيف الخبرة هذا، تكون أخيراً العلم والفلسفة، وإن قوانين الفكر هي أيضاً قوانين الأشياء، وذلك لأننا نعرف الأشياء فقط من خلال هذا الفكر الذي يتوجب عليه أن يطيع هذه القوانين، وذلك نظراً لأن الفكر والقوانين هما الشيء الواحد ذاته.

وكما يقول هيغل، إن قوانين المنطق وقوانين الطبيعة هما بالفعل الشيء الواحد ذاته، كذلك فإن المنطق يندمج في الميتافيزيقا، والميتافيزيقا تندمج فيه، زد على ذلك أن مبادىء العلم العامة هي مبادىء ضرورية، وذلك لأنها هي أخيراً مبادىء قوانين الفكر التي تشتمل عليها وتفترضها مسبقاً كل خبرة من ماضية وحاضرة ومقبلة، وإن العلم لهو مطلق، والحقيقة لهي سرمدية خالدة.

٣ ـ الجدل الاستشرافي

وبالرغم من ذلك، فإن هذا اليقين، أو هذه الإطلاقية لتعاميم المنطق والعلم، هي، بصورة متناقضة، محدودة ونسبية، فهي محدودة حصراً بميدان الخبرة العقلية، ونسبية جزماً فيما يتعلق بحال خبرتنا البشرية. وذلك لأنه إذا كان تحليلنا صحيحاً، فعندئذٍ يكون العالم، كما نعرفه، تركيباً، أو محصولاً مُنجزاً، ويكون تقريباً، كما قد يقول أحدهم، مادة مصنوعة، حيث يسهم الذهن في صنعها بصورة المقولِبة، مقدار ما يسهم الشيء بمنبهه (وهكذا ندرك سطح المائدة بوصفه مستديراً، بينما أن إحساسنا به يراه على أنه قطع (اهليلجي). وإن الموضوع كما يتراءى لنا هو ظاهرة، إنه مظهر، ولربما كان شديد الاختلاف عن الموضوع الخارجي قبل أن يدخل دائرة بصر حواسنا، أما ما قد كانه الموضوع الأصلي، فهذا أمر ليس بمقدورنا أبداً أن نعرفه، «فالشيء في ذاته» قد يكون موضوعاً للفكر، أو الاستدلال، (أي لا ظاهراً)، ولكن ليس باستطاعتنا أن نخبره. وذلك لأننا في حالة اختبارنا له، فإنه سيتبدل بعبوره خلال الحس والفكر.

ويستطرد كنت فيقول:

«وسيبقى مجهولاً كلياً لدينا ما قد تكونه المواضيع بذواتها، في حال انعزالها عن تقبلية حواسنا. ونحن لا نعرف أي شيء ما عدا أسلوبنا في إدراكها، وهذا الأسلوب

هو أسلوب خاص بنا، وليس من الضروري أن يشاركنا فيه كل كائن، علماً بأنه يشترك فيه، دون ريب، كل كائن بشري».

إن القمر كما هو معروف لدينا، هو فقط حزمة من الأحاسيس (كما شاهده هيوم)، وقد وحد هذه الحزمة (وهذا ما لم يشهده هيوم) تركيبنا الذهني الفطري، ووحدها من خلال تطوير الأحاسيس إلى مدركات حسية، وتطوير هذه إلى تصورات المعاني الكلية، أو فِكَر، وزبدة القول، إن القمر هو، **بالنسبة لنا، فقط فِكَرنا**.

وهذا لا يعني أن كنت قد شك أبداً في وجود «المادة» وفي وجود العالم الخارجي، لكنه يضيف قائلاً بأننا لا نعرف أي شيء عنهما، ما عدا أنهما قائمان وموجودان.

أما معرفتنا المفصلة فهي بمظهرهما وظاهراتهما، وبالأحاسيس التي لنا بهما. فالمثالية لا تعني، كما يفهم رجل الشارع، بأنه لا يوجد أي شيء خارج الذات المدركة، بل تعني أن جزءاً ضخماً من كل موضوع تخلقه صور الإدراك الحسي والفهم: فنحن نعرف الموضوع بوصفه مُحوَّلاً إلى فكرة، أما ما كانه قبل أن يجري تحويله على هذا الشكل، فهذا أمر لا نستطيع أن نعرف به. وفضلاً عن ذلك فإن العلم ساذج، فهو يفترض أننا نتعامل مع الأشياء في ذواتها، أي أننا نتعامل وحقيقتها الخارجية بشحمها ولحمها وغير المفسدَة، أما الفلسفة، فهي أشد زغلاً من العلم، إذ أنها تعرف بأن مادة العلم بأكملها تتألف من الأحاسيس والمدركات الحسية وتصورات المعاني الكلية، أكثر من كونها مؤلفة من الأشياء. ويقول شوبنهور «إن أعظم فضل لكنت، يتمثل في تمييزه بين الظاهرة وبين الشيء في ذاته».

ويتبع من ذلك أن أية محاولة يقوم بها العلم أو الدين ليقرر ماهية الحقيقة الواقعية، يجب أن تتراجع لتصبح مجرد فرضية، «فالفهم لا يستطيع أبداً أن يتجاوز حدود الحساسية».

وإن علماً استشرافياً كهذا، (يرمي إلى تجاوز حدود الحساسية. المترجم)، يفقد ذاته في المناقضات، كما وأن «اللاهوت الاستشرافي» يضيع في «القياسات المنطقية الفاسدة». وإن مهمة الجدل الاستشرافي الظالمة الجائرة، هي فحص صحة محاولات العقل هذه الرامية إلى الخروج من الدائرة الضيقة المحدقة بالأحاسيس والمظهر إلى عالم الأشياء في ذواتها، هذا العالم المجهول.

إن المناقضات هي معضلات غير قابلة للإذابة أو الحل، ويلد بها علم يحاول

تجاوز الخبرة والقفز من فوقها. وهكذا، مثلاً، فحينما تحاول المعرفة أن تقرر ما إذا كان العالم متناهياً أو غير متناه في الفراغ، فعندئذٍ يثور الفكر على كلتا الفرضيتين: فنحن نساق، وراء أي حد كان، لندرك شيئاً ما يقع أبعد (من الخبرة)، بعداً غير متناه، ومع ذلك فإن اللانهائية بالذات، أمر غير قابل للإدراك. ومن ثم هل للعالم بداية في الزمان؟ إننا لا نستطيع أن ندرك السرمدية، ولكننا أيضاً لا نستطيع أن ندرك أية نقطة في الزمان الماضي بدون أن نشعر فوراً بأنه كان يوجد قبل تلك النقطة شيء ما. أو هل لتلك السلسلة من العلل، التي يدرسها العلم، بداية، أو علة أولى؟ نعم، وذلك لأن سلسلة غير متناهية، تكون سلسلة غير قابلة للإدراك، وكلا، وذلك لأن علة أولى، ليست لها علة، هي أيضاً غير قابلة للإدراك[1]. هل هناك أي مخرج من درب الفكر المسدودة هذه؟.

ويجيب كنت على هذا السؤال قائلاً: نعم، يوجد هناك مخرج إذا تذكرنا أن الفراغ والزمان والعلة هي أحوال من أحوال الإدراك الحسي وتصور المعاني الكلية، وهذه أحوال يجب أن تدخل كل خبرتنا، وذلك نظراً لأنها نسيج تركيب الخبرة، وإن هذه المعضلات تنشأ عن الفرضية القائلة بأن الفراغ والزمان والعلة هي أشياء خارجية مستقلة عن الإدراك الحسي. ولن تكون أبداً لدينا أية خبرة لا نفسرها بمصطلحات الفراغ والزمان والعلة، ولكن لن تكون أبداً لنا أية فلسفة إذا نسينا بأن هذه الأمور ليست أشياء، بل إنها أحوال ترجمة، أو تفسير وفهم.

وهكذا هي حال القياسات المنطقية الفاسدة للاهوت «العقلاني». الذي يحاول أن يبرهن بالعقل النظري، على أن النفس هي جوهر غير قابل للفناء، وعلى أن الإرادة حرة وتسمو فوق قانون العلة والمعلول، وعلى أنه يوجد «كائن ضروري»، هو الله بوصفه فرضية لكل حقيقة واقعية. ويتوجب على الجدل الاستشرافي أن يُذكر اللاهوت بأن الجوهر والعلة والضرورة هي مقولات متناهية، إنها صيغ ترتيب وتصنيف يطبقها الذهن على خبرة الحس، وهي صحيحة، بصورة موثوقة، فقط بالنسبة للظاهرات التي تتراءى لخبرة كهذه، وليس باستطاعتنا أن نطبق تلك المفاهيم على العالم اللاظاهري، (أو على العالم المستقرأ والمخمن محضاً)، زد على ذلك أن العقل النظري لا يستطيع أن يبرهن على الدين.

---

(١) يبحث المؤلف هنا في موضوع مناقضة العقل المجرد، من كتاب كنت (نقد الفعل المجرد) وباستطاعة القارىء أن يعود إلى هذا الفصل في الصفحة ٥٤٢ من ترجمتنا لهذا الكتاب.

على هذا الشكل ينتهي النقد[1] الأول. وبمقدور المرء أن يرى بعين الخيال داوود هيوم الأُسكتلندي الأشد صرامة من كنت، يتأمل في هذه النتائج وشفتاه تنفرجان عن بسمة متهكمة ساخرة. فهنا يطالعنا كتاب شديد الضخامة، إنه يبلغ من الصفحات الثمانمائة، وهو مثقل بما لا يطاق، من المصطلحات الغليظة المترهلة تقريباً، وهو يعرض نفسه ليحل جميع قضايا الميتافيزيقا، ويحاول، عرضياً، إنقاذ إطلاقية العلم وحقيقة الدين الجوهرية. فما الذي فعله أو حققه هذا الكتاب فعلاً وواقعاً؟ لقد دمر عالم العلم الساذج، وحده، وإن لم يكن درجة، فتأكيداً مجالاً. لقد حصره بعالم يتألف جهاراً نهاراً، من محض سطح ومظهر، حيث لا يمكن أن تنشأ وراءه سوى مناقضات ماجنة مضحكة. على هذا الشكل جرى «إنقاذ» العلم! وإن أشد مقاطع الكتاب ارهاقاً وبلاغة هي تلك المقاطع التي قالت بأن المعقل لا يستطيع أبداً أن يبرهن على مواضيع الإيمان، على نفس خالدة حرة وعلى خالق محسن كريم. على هذه الصورة تم «إنقاذ» الدين! فلا عجب إذن أن يحتج كهنة ألمانيا احتجاجاً شديداً حتى الجنون على هذا الخلاص الذي جاء به كنت، وأن ينتقموا لأنفسهم بإطلاق اسم عمانوئيل كنت على كلابهم.

ولا غرو أن يقوم هايني فيقارن بروفسور كونغسبرغ الضئيل الحجم بروبسبير المرعب، فروبسبير قد قتل فقط الملك وبضعة آلاف من الفرنسيين. الأمر الذي قد يغفره الفرد الألماني. لكن كنت، كما قال هايني، قد قتل الله ولغم أثمن ما للاهوت من حجج وبراهين.

ويسترسل هايني قائلا:

«يا له من تناقض حاد وشديد بين حياة هذا الرجل الخارجية وبين أفكاره المدمرة التي ارتجف منها العالم تشنجاً وانكماشاً! ولو أن مواطني كونغسبرغ فقهوا بعض شيء من مغزى أفكار كنت، لأحسوا في حضرته برعب أشد هولاً بكثير من الرعب الذي يشعر به المرء أمام الجلاد، حيث لا يقوم هذا بسوى قطع الأعناق البشرية. لكن الناس الطيبين لم يروا فيه غير أستاذ للفلسفة، حيث كانوا عندما يمر بهم، في الساعة المحددة، متنزهاً طوافاً، يحنون برؤوسهم مسلمين بود صدوق، ويضبطون ساعاتهم».

هل هذه الصورة التي رسمها هايني لكنت، هي صورة كريكاتورية، أم أنها رؤيا وإلهام؟.

---

(١) يعني بهذا نقد العقل المجرد.

نقد العقل العملي

إذا لم يكن بالإمكان إرساء الدين على العلم واللاهوت، عندئذٍ على ماذا يمكن لنا أن نرسيه؟ على الأخلاق، بهذا يجيب كنت. فقاعدة اللاهوت هي قاعدة غير مأمونة، لذلك فمن الأفضل أن نتخلى عنها، لا بل وحتى أن ندمرها، فالإيمان يجب أن يوضع ما وراء حدود مملكة العقل. ولكن لذلك يجب أن يكون المرتكز، أو القاعدة الأخلاقية للدين، قاعدة مطلقة وغير مشتقة عن خبرة الحس المشكوك في أمرها أو من الاستدلال المقلقل المرتج، ويجب ألا يفسدها مزيج من العقل المعرض للخطأ، ويجب أن تشتق من الذات الباطنية وعن طريق الإدراك الحسي والحدس.

لذلك يتوجب علينا أن نجد أخلاقاً وضعية شاملة وضرورية، وينبغي أن نجد مبادىء بديئية للأخلاق، بوصفها مبادىء مطلقة ويقينية كمبادىء الرياضيات، ويتوجب علينا أن نظهر ونري أن بمقدور «العقل المجرد أن يصبح عقلاً عملياً، وأعني بذلك، أن باستطاعته أن يعين من ذاته الإرادة وبصورة مستقلة عن أي شيء تجريبي، وأن الحس الأخلاقي هو حس فطري وليس مشتقاً عن الخبرة، وأن الملزم أو الأمر الأخلاقي الذي نحتاج إليه بوصفه مرتكزاً للدين وقاعدة له، يجب أن يكون أمراً مطلقاً أو ملزماً مقولياً.

والآن فإن أشد حقيقة واقعية إدهاشاً وإذهالاً في كل خبرة لنا، هي بالضبط حسنا الأخلاقي، إنها شعورنا الذي لا مفر منه في وجه التجربة، شعورنا بأن هذا الأمر أو ذاك هو خطأ. ونحن قد نستسلم للتجربة، لكن ذاك الشعور هو باق بالرغم من ذلك. «إنني في الصباح أعقد العزم على القيام بالأعمال الطيبة، وفي المساء اقترف الحماقات»، ولكننا نعرف بأنها حماقات، ومن ثم نعقد العزم ثانية. . .

فما هو ذاك الشيء الذي يشعرنا بعضة الندم، ويدفع بنا لنعزم من جديد؟ إنه الأمر المطلق داخلنا، إنه الأمر اللامشروط الذي يصدره ضميرنا إلينا لنفعل كما لو أن السنة الأدبية لفعلنا ستصبح بواسطة إرادتنا قانوناً شاملاً للطبيعة. ونحن لا نعرف عن طريق المحاكمة العقلية، بل نعرف عن طريق أحاسيس حية ومباشرة بأنه يتوجب علينا أن نجتنب ذاك السلوك الذي إذا سلكه جميع الناس، فعندئذٍ سيجعل الحياة الاجتماعية أمراً مستحيلاً. فهل أرغب في الخلاص من هذه الورطة بواسطة كذبة؟ «ولكن بينما يكون بمقدوري أن أريد الكذب، فإنه لن يكون بمقدوري إطلاقاً أن أريد للكذب أن يصبح قانوناً عاماً وشاملاً». وذلك لأنه مع قانون كهذا لن تكون هناك إطلاقاً وعود.

ولهذا السبب يكمن في باطني ذاك الشعور الذي يأمرني بألا أكذب، حتى ولو كان الكذب في مصلحتي. إن الفطنة هي أمر افتراضي أو شرطي وشعارها هو الاستقامة عندما تكون هذه أفضل سياسة، لكن القانون الأخلاقي في قلوبنا هو قانون غير مشروط ومطلق.

إن الفعل يكون فعلاً صالحاً، لا بسبب أن نتائجه تكون صالحة، أو بسبب أنه فعل حكيم، بل إنما يكون كذلك لأنه صادر عن إطاعة هذا الحس الباطني بالواجب، إنه هذا القانون الأخلاقي الذي لا يصدر عن خبرتنا الشخصية، ولكنه يشرع لنا بصورة استبدادية وبديئية كل سلوكنا من ماض وحاضر ومقبل. وإن الشيء الوحيد الصالح في هذا القانون العام من حيث اللامؤهلية، هو الإرادة الصالحة. إرادة اتباع القانون الأخلاقي بغض النظر عن المكاسب أو الخسائر التي تنجم عنه بالنسبة لنا. فلا تهتم بسعادتك، بل فلتقم بواجبك. «فالأخلاقية ليست، سداداً، نظرية كيف نجعل أنفسنا سعداء، بل إنها كيف نجعل ذواتنا جديرة بالسعادة». فلننشد السعادة في الآخرين، ولكن لنطلب لأنفسنا الكمال، وسيان عاد علينا هذا بالسعادة أو الألم.

ولكي تبلغ الكمال في ذاتك والسعادة في الآخرين، «فعليك أن تعامل الإنسانية، سواء في شخصك، أو في شخص أي من الآخرين، وفي كل حالة، بوصفها غاية وليس أبداً وسيلة فقط». وهذا أيضاً كما نشعر به شعوراً مباشراً، هو جزء من الأمر المطلق. فلنعش على مستوى مبدأ كهذا، وعندئذٍ سرعان ما سنخلق طائفة مثالية من كائنات عقلانية، ولكي نخلقها علينا فقط أن نسلك ونفعل كما لو أننا كنا ننتمي إليها قبل ذلك، وعلينا أن نطبق القانون الكامل في الدولة غير الكاملة. إنك تقول إنها لأخلاقية قاسية شاقة. إنه لصعب عليك وضع الواجب فوق الجمال، والأخلاقية فوق السعادة، ولكن فقط تمشياً وهذه الأخلاقية يكون بمقدورنا ألا نبقى وحوشاً، وأن نبدأ بأن نكون آلهة.

ولتلاحظ، حالياً، أن هذا الأمر المطلق بالواجب يبرهن أخيراً على حرية إرداتنا، وذلك لأنه كيف كان بإمكاننا أبداً أن ندرك مفهوماً كهذا بوصفه واجباً، لو لم نشعر بأننا أحرار؟ وليس بمقدورنا أن نبرهن على هذه الحرية بواسطة العقل النظري، إننا نبرهن عليها عن طريق شعورنا بها شعوراً مباشراً خلال أزمة الاختيار الأخلاقي. ونشعر بهذه الحرية كأنها جوهر ذواتنا الباطنية، جوهر «الأنا المحضة»، ونحس داخل ذواتنا بفاعلية الذهن الذاتية في صياغة الخبرة وقولبتها وفي اختيار الأهداف. وتبدو أفعالنا، حالما نشرع بها، كأنها تتبع قوانين ثابتة لا تتبدل أو تتغير، ولكن هذا الأمر يكون فقط بسبب

أننا ندرك نتائج أفعالنا من خلال الحس الذي يكسو كل ما ينقله برداء القانون السببي الذي اشترعته أذهاننا.

والرغم من ذلك فنحن ما وراء وفوق القوانين التي نشترعها كي نفهم عالم خبرتنا، فكل فرد منا هو مركز قوة ابتكارية وقوة مبدعة خلاقة، وكل واحد منا هو حر، وهذا أمر نشعر به ولكن لا نستطيع أن نبرهن عليه.

زد على ذلك، أنه بالرغم من أننا لا نستطيع البرهنة، لكننا نشعر بأننا غير فانين. ونحن ندرك أن الحياة هي ليست كتلك المسرحيات التي يتعشقها الناس، حيث يلاقي كل شرير عقابه، وحيث يُثاب كل فعل من أفعال الفضيلة، فنحن نتعلم كل يوم من جديد أن حكمة الأفعى تلاقي هنا، في هذه الحياة، من النجاح أكثر مما تلاقيه منه وداعة الحمامة، وإن بمقدور أي لص أن ينتصر إذا سرق ما فيه الكفاية. فإذا كانت المنفعة والمأرب الدنيويان هما المبرر للفضيلة، فعندئذٍ ليس من الحكمة أن يكون المرء شديد الصلاح.

ولكن بالرغم من معرفتنا بكل هذا، الذي قُذف به في وجوهنا بتكرار وحشي قاس، فإننا لا نزال مع ذلك نشعر بالأمر بالاستقامة والإقساط، ونعلم بأنه يتوجب علينا أن نقوم بالعمل الصالح وغير المناسب أو الملائم. وكيف يكون بمقدور هذا الحس بالصلاح أن يلبث ويقيم، لو أننا لم نكن نشعر داخل قلوبنا بأن هذه الحياة ليست سوى جزء من حياة، وأن هذا الحلم الدنيوي ليس سوى مقدمة جنينية لولادة جديدة وبعث جديد، ولو أننا لم نكن نعلم، ولو بصورة غامضة، بأن الميزان، في تلك الحياة الأخرى والأطول، سيُقوّم، وأنه ليست هناك من كأس ماء أعطيت بسخاء وكرم، إلا وستسدد مئة ضعف؟.

وأخيراً، واستناداً إلى الشاهد ذاته، يوجد إله. فإذا كان الشعور بالواجب يتضمن ويبرر الاعتقاد بالثواب الآت، «فإن مسلمة الخلود... يجب أن تقودنا إلى الفرضية بوجود علة كُفوّة لهذا المعلول، وبكلمة أخرى إن على هذه المسلمة أن تسلم بوجود الله». وهذا أيضاً ليس برهاناً يقدمه العقل، فالحس الأخلاقي، الذي ينبغي عليه أن يعالج عالم أفعالنا، يجب أن تكون له الأولوية على المنطق النظري، الذي جرى تطويره فقط للتعامل وظاهرات الحس. وإن عقلنا يترك لنا حرية الاعتقاد بأنه يوجد وراء الشيء في ذاته إله عادل، كما وأن حسنا الأخلاقي يأمرنا بالاعتقاد بذلك. لقد كان روسو مصيباً حينما قال بأن شعور القلب، موجود فوق منطق الرأس، كما وأصاب باسكال كبد الحقيقة، عندما قال بأن للقلب أسبابه الخاصة التي لا يستطيع الرأس أبداً أن يفهمها.

في الدين والعقل

هل يبدو ما أوردناه آنفاً رثاً ركيكاً هلوعاً ومحافظاً؟ ولكنه لم يكن يبدو كذلك، بل على العكس، فهذا الإنكار الجريء للاهوت «العقلاني» وهذا الاختزال الصريح الواضح للدين إلى إيمان أخلاقي وآمل، قد جعلا كل أرثوذكسي، (مستقيم الرأي)، في ألمانيا يضج بالاحتجاج والاستنكار. والحق أن مجابهة قوة الأربعين شخصاً هذه، (كما كان بيرون سينعتها)، تستوجب من الشجاعة مقداراً أضخم مما يربطه منها المرء باسم كنت.

أما من حيث كان فيه من الجرأة والجسارة ما يكفي، فهذا يبدو واضحاً من حيث كونه قد نشر، وهو في السادسة والستين من عمره، كتابه المعروف باسم «نقد الحكم»، ومن ثم اتبعه، وهو في التاسعة والستين، بكتابه الآخر «الدين ضمن حدود العقل المجرد». ففي الكتاب الأول من هذين الكتابين نرى كنت يعود إلى مناقشة ذاك البرهان المنطلق من التصميم (المخطط) الذي رفضه في كتاب نقد العقل المجرد، بوصفه برهاناً غير كاف على وجود الله. وهو هنا يبدأ بالربط بين التصميم والجمال، ويعتقد بأن الجميل هو أي شيء يكشف عن التناسق والوحدة في التركيب، كما لو أن العقل قد قام بتصميمه. وهو يلاحظ عابراً (ومما يرد اقتبس شوبنهور وفير اقتباس في نظريته في الفن)، ويقول بأن التأمل في التصميم المتناسق يعطي دائماً لذة مخلصة غير متحيزة، وأن الاهتمام بجمال الطبيعة من أجل الجمال بالذات، يكون دائماً علامة من علامات الطيبة والصلاح. وهناك الكثير من المواضيع في الطبيعة، تكشف عن جمال وتناسق ووحدة كتلك، كما لو أنها تدفع بنا تقريباً إلى مفهوم التصميم الخارق للطبيعة، ولكن كنت، من جهة أخرى، يقول بأنه توجد في الطبيعة أمثلة عديدة على القحل واللاتكون، وعلى تكرار وتضعيف لا طائل تحتهما.

إن الطبيعة تحفظ الحياة، ولكن يا لمقدار ثمن هذا الحفاظ من الآلام والموت! إذن فإن مظهر التصميم الخارجي ليس برهاناً قاطعاً على العناية الإلّهية.

ويتوجب على اللاهوتيين الذين يستعملون هذه الفكرة بهكذا مقدار، أن يتخلوا عنها، وعلى العلماء الذين تخلوا عنها أن يستخدموها، وهي خيط رائع يؤدي إلى المئات من الرؤى والتجليات، وذلك لأنه لا ريب يوجد تصميم، لكنه تصميم داخلي، إنه تصميم الكل الكامل للأجزاء، وإذا أراد العلم أن يفسر أجزاء نظام عضوي بحدود معانيها بالنسبة للكل الكامل، فعندئذ سيكون لديه ميزان فاتن لأجل ذاك المبدأ الآخر

المحض على الكشف. أي المفهوم الميكانيكي للحياة. الأمر الذي يكون مثمراً ونافعاً للاكتشاف، ولكنه لا يستطيع أبداً أن يفسر نمو حتى نصل عشب.

أما مبحثه في الدين فهو إنتاج عجيب مذهل بالنسبة لرجل بلغ التاسعة والستين من عمره، وهو لربما أجرأ كتاب وضعه كنت وأشد جميع مؤلفاته جسارة. إذ أنه يقول: لما كان لا يجوز أن يرتكز الدين على منطق العقل النظري، بل يجب أن يرتكز على العقل العملي للحس الأخلاقي، لذلك يتبع أنه يتوجب علينا أن نحكم على أي كتاب مقدس أو وحي استناداً إلى قيمته بالنسبة للأخلاق، كما وأن ذاك الكتاب المقدس، وهذا الوحي لا يستطيع أن يحكم على القانون الأخلاقي. وإن للكنائس والعقائد قيمة فقط من حيث إنها تساعد على التطوير الأخلاقي للعنصر. وعندما تقوم المذاهب المحضة أو الطقوس باغتصاب الأولوية من التفوق أو النبل الأخلاقي، آنذاك يكون الدين قد تلاشى واختفى. وإن الكنيسة الحقيقية هي طائفة من الناس وحد بينهم تكريس القانون الأخلاقي العام، مهما بلغ بينهم الانقسام والشقاق. ومن أجل تأسيس طائفة كهذه، عاش المسيح ومات، وهذه كانت الكنيسة الحقيقية التي أقامها المسيح كنقيض لإكليريكية الفريسيين ولكن هناك أكليروس آخر قد طغى تقريباً على هذا المفهوم النبيل. «فالمسيح قد اقترب بملكوت الله أقرب فأقرب إلى الأرض، لكنهم قد أساءوا فهمه، وها أننا نرى ملكوت الكاهن قد أقيم بيننا بدلاً من ملكوت الله». زد على ذلك أن كنت يرى أن المذهب والطقس قد حلا محل الحياة الصالحة، وبدلاً من أن يكون الناس مرتبطين معاً برباط الدين، نراهم اليوم منقسمين إلى ألف ملة ونحلة، «كما وقاموا بطبع كل أسلوب من هراء تقي وورع» على أذهان الناس، بوصفه خدمة في بلاط سماوي، حيث يستطيع المرء بواسطتها أن يحوز بالنفاق والمداهنة على عطف حاكم السماء وإحسانه. «أضف إلى ذلك أن العجائب لا تستطيع أن تبرهن على الدين، وذلك لأنه ليس بمقدورنا أبداً أن نعتمد تماماً على الشهادة التي تدعمها، كما وأن الصلاة لا طائل تحتها وذلك إذا كانت تستهدف تعليق القوانين الطبيعية وإيقاف العمل بها، هذه القوانين السارية المفعول بالنسبة لكل خبرة. وأخيراً يبلغ الدين ما يشابه الانحراف، وذلك عندما تصبح الكنيسة إداة في أيدي حكومة رجعية، وعندما يصنعون من رجال الأكليروس، الذين تكون مهمتهم إرشاد الإنسانية المتعبة وتعزيتها بالإيمان الديني والأمل والإحسان، أدوات للظلامية اللاهوتية وللطغيان السياسي.

إن جرأة هذه الاستنتاجات تكمن في كون أن ما نهى عنه كنت قد حدث فعلاً

وواقعاً في بروسيا. ففريدريك الكبير كان قد توفي عام ١٧٨٦ وقد خلفه فريدريك غليوم الثاني، حيث بدا له أن لسياسات سلفه المتحررة نكهة غير وطنية من عصر التنوير الفرنسي. كما وأقيل تزيدلتس، الذي كان يشغل منصب وزير التربية والتعليم في عهد فردريك الكبير، وطرد من منصبه وحل محله فولنر أحد أتباع مذهب الورعية. وقد وصف فريديك فولنر «بأنه كاهن مخادع دساس خؤون، يوزع وقته بين الخيمياء وبين الألغاز الروزيكرتية[١]، وقد تسلق سلم السلطة بجعل نفسه «إداة تافهة» في خدمة سياسة الملك الجديدة الرامية إلى إعادة المعتقد الأرثوذكسي بالقوة والإرغام». ولقد أصدر فولنر في عام ١٧٨٨ مرسوماً يحرم أي تدريس في المدارس أو الجامعات، ينحرف عن العقيدة البروتستنتية اللوثرية الأرثوذكسية[٢]، كما وفرض رقابة صارمة على جميع أشكال المطبوعات، وأمر بطرد أي معلم تستشم منه رائحة الهرطقة.

وفي البداية لم يتعرض أحد لكنت بأي أذى أو إزعاج، وذلك لأنه كان رجلاً طاعناً في السن، ولأن كما قال أحد المستشارين الملكيين، حفنة من الناس هم الذين يقرأون كتبه، وحتى هؤلاء لا يفهمونه. لكن مبحثه في الدين كان صريحاً واضحاً ومفهوماً، ومع أن هذا المبحث كان يمور حقاً بالحماسة الدينية، غير أن ما فيه من أسلوب فولتير كان أقوى من أن يسمح الرقيب الجديد بنشره، لذلك صدر الأمر إلى مجلة برلينر موناشرفت، التي كانت تنوي نشره، بعدم إصداره.

رد كنت على هذا الإجراء بقوة وعنفوان وشجاعة، يصعب المرء تصديقها في إنسان قد أمسى له تقريباً ثلاث عشرينات وعشر من العمر. فلقد أرسل مبحثه إلى بعض الأصدقاء في مدينة يينا، واستطاع بواسطتهم من طبع ذاك المبحث في مطبعة جامعتها. وكانت مدينة يينا تقع خارج دائرة سلطان بروسيا، إذ إنها كانت تتبع الدوق المتحرر ذاته، دوق فيمار الذي كان حينذاك يحيط غوتيه بعنايته ورعايته. وكانت النتيجة أن تلقى كنت في عام ١٧٩٤ من الملك البروسي أمراً وزارياً كتب بفصاحة وبلاغة وقد جاء فيه ما يلي:

«إن شخصنا الأسمى لمستاء شديد الاستياء أن يلاحظ كيف أنك تسيء استعمال فلسفتك لتقويض وتدمير العديد من أشد العقائد جوهرية والمقررة في الأسفار المقدسة والمكرسة في المسيحية. وإننا نطلب إليك أن تقدم لنا فوراً حساباً صحيحاً عن ذلك،

---

(١) فلسفة عرفت في القرنين الثاني عشر والسابع عشر.

(٢) لا تعني هذه الكلمة المذهب الأرذثوكسي المألوف.

ونترقب منك ألا يصدر عنك في المستقبل أية إساءة كهذه، بل ننتظر بالأحرى منك أن تستخدم، وفاقاً وواجبك، مواهبك وقدرتك كي تدنو مزيداً فمزيداً من بلوغ غرضنا الأبوي.

وإنك إذا استرسلت في مقاومة هذا الأمر، فعليك عندئذٍ أن تترقب نتائج غير سارة». وقد أجاب كنت إن هذا الأمر قائلاً بأنه ينبغي أن يكون لكل عالم الحق في تشكيل الأحكام المستقلة فيما يتعلق بأمور الدين، وأن يجعل رأيه فيها معروفاً، ولكنه يعد بالمحافظة على الصمت طيلة عهد الملك الحالي. وقد قام بعض الفلاسفة، الذين بمقدورهم أن يكونوا شجعاناً بالوكالة، بشجب إذعان كنت هذا ورضوخه، ولكن علينا أن نذكر أن كنت كان آنذاك في السبعين من عمره، وكان معتل الجسد وغير صالح للصراع والقتال، وكان قد أدى رسالته إلى العالم.

في السياسة والسلام الأبدي

كان من الجائز أن تتسامح الحكومة البروسية ولاهوت كنت، لو أنه لم يكن أيضاً مذنباً بهرطقات سياسية. فبعد ثلاثة أعوام من تربع فريدريك غليوم الثاني على سدة العرش، هبت أنواء الثورة الفرنسية وهزت جميع عروش أوروبا هزاً. وبينما أخذ معظم الأساتذة يتدافعون بالمناكب لدعم الملكية البروسية الشرعية وتأييدها، نرى كنت، وهو لما يزل في الخامسة والستين من **شبابه**، يستقبل هذه الثورة طروباً جذلاً وتفيض عيناه بدموع الفرح، ويقول لبعض أصدقائه: «الآن بمقدوري القول كما قال سمعان: فلتسمح أيها الرب لخادمك بالذهاب بسلام، فعيناي قد شاهدت خلاصك».

نشر كنت في عام ١٧٨٤ شرحاً موجزاً لنظريته السياسية تحت عنوان: «المبدأ الطبيعي للنظام السياسي، من حيث علاقته بفكرة تاريخ عالمي شامل». ويبدأ كنت بالتعرف، في صراع الواحد ضد الجميع، هذا الصراع الذي أرعب هوبس وأخافه، على منهاج الطبيعة لتطوير القدرات الخبيئة والكامنة في الحياة، ويرى في الصراع مرافقاً لا بد منه لكل تقدم. فلو أن البشر كانوا كلياً بشراً اجتماعياً لترهل الإنسان وجمد، إذ أنه من المستوجب أن يكون هناك مزيج معين من الفردية والمنافسة كي يتمكن النوع البشري من البقاء والنماء. «فلولا صفات من نوع غير اجتماعي... لعاش البشر حياة رعاة أركادية، حياة يسودها تناغم تام وقناعة وحب متبادل، لكن مواهبهم في هذه الحالة، كانت ستبقى خبيئة إلى الأبد وكامنة في نواتهم»، (لذلك لم يكن كنت تابعاً رديئاً لروسو)، ويستطرد كنت فيقول:

«إذن فلنشكر الطبيعة، وذلك لأن هذه الفظاظة وهذه الغيرة الحسود وهذا الغرور والزهو، وهذه الرغبة في التملك والسلطان والتي لا تشبع أبداً. . . هي التي تجعل الإنسان يرغب في التوافق والوفاق، لكن الطبيعة تعرف أفضل من غيرها ما هو صالح بالنسبة للأنواع، وهي تريد الصراع كي تستحث الإنسان وتدفعه إلى كد جديد لقواه وإلى المزيد من تطوير قدراته الطبيعية.

لذلك، فإن الصراع من أجل الوجود ليس كله شراً. وبالرغم من ذلك، سرعان ما يدرك البشر أن هذا الصراع يجب أن يُحصر داخل حدود معينة وأن تنظمه القواعد والعادات والقوانين، وهنا يكمن أصل تطور المجتمع المدني ولكن هذه اللااجتماعية بالذات والتي أرغمت البشر على الانتظام في مجتمع، تصبح بدورها السبب الذي يدفع كل شعب لممارسة حرية طليقة من كل قيد في علاقاته الخارجية، أي بوصفه دولة بالنسبة لدولة أخرى، وبحكم ذلك يتوجب على أية دولة أن تترقب من أية دولة أخرى النوع ذاته من الشرور، التي نزلت فيما مضى بالأفراد وأرغمتهم على إنشاء اتحاد مدني ينتظمه القانون».

ولقد حان الزمن الذي يتوجب فيه على الشعوب، أن تتخلص، كالأفراد، من حال الطبيعة وارتباطها الهمجيين، وأن تتعاقد على المحافظة على السلام. إن معنى التاريخ وحركته بأكملهما هما أبداً المزيد فالمزيد من فرض القيود على المشاحنة والعنف، والتوسيع المتزايد والمستمر لمنطقة السلام.

«ويجوز لنا أن نعتبر تاريخ الجنس البشري، من حيث هو كل كامل، كتنفيذ لمخطط خفي وضعته الطبيعة لإيجاد دستور سياسي كامل داخلياً وخارجياً، بوصفه الحال الوحيدة التي يمكن فيها تطوير جميع القدرات، التي أوجدتها الطبيعة في الجنس البشري، تطويراً كاملاً».

وإذا لم يكن يوجد تقدم كهذا، فعندئذ تكون جهود المدنيات المتتالية كجهود سيسوفوس، الذي كان المرة تلو المرة، يدفع بحجر مستدير ضخم صاعداً به التلة، كي يتركه لينذحرج منحدراً عندما يقترب به من قمتها تقريباً. وفي هذه الحالة لن يكون التاريخ سوى حماقة مستمرة لا نهاية لها، وعندئذ يجوز لنا أن نفترض كما افترض الهندوسي، ألا وهو أن الأرض ليست سوى مكان للتكفير عن خطايا قديمة ومنسية».

أما مبحث كنت «في السلام الأبدي»، (الذي نشره عام ١٧٩٥ وهو في الحادية والسبعين من عمره)، فهو تطوير نبيل لهذا الموضوع.

وكنت كان يعرف كم هو سهل على المرء أن يضحك من هذا العنوان: «السلام الأبدي» ويهزأ به، لذلك فلقد كتب تحت هذا العنوان، الكلمات التالية:

«هاتان الكلمتان قد كتبهما، ذات مرة، صاحب فندق هولندي، وسطرهما على لوحة علقها على تمثال في مقبرة تقوم في ساحة الكنيسة، كديباجة تهكمية». لقد تذمر كنت من قبل، كما يتوجب، على ما يبدو، على كل جيل أن يتذمر ويشكو «من أن حكامنا لا يملكون المال لإنفاقه على التربية والتعليم العامين... وذلك لأنهم قد رصدوا جميع مواردهم للحرب القادمة».

ويري كنت أن الشعوب لن تبلغ فعلاً المدنية ما لم تسرح جميع الجيوش الدائمة وتلغيها.

وتبرز جرأة هذا الاقتراح عندما نتذكر أن بروسيا بالذات، في عهد والد فريدريك الكبير، كانت أول دولة فرضت الخدمة العسكرية الإجبارية».

ويقول كنت في هذا الصدد:

«إن الجيوش الدائمة تستثير المنافسة بين الدول على زيادة عدد رجالها المسلحين، الأمر الذي لا يكون له حد أو نهاية، ويصبح السلام، على المدى الطويل، وبسبب النفقات الباهظة التي تستوجبها هذه المنافسة، أشد إرهاقاً من حرب قصيرة، وهكذا تكون الجيوش الدائمة علة الحروب العدوانية، التي يشنونها بغية الخلاص من ذاك العبء الثقيل، وذلك لأن الجيش في زمن الحرب، يعتمد على البلاد في تأمين حاجياته بواسطة وضع اليد والاحتلال والأسلاب، وهو يفضل تحميل بلاد العدو هذا العبء، ولكنه لا يوفر بلاده منه، إذا دعت الضرورة إلى ذلك، كما وأن هذا الأمر، تحميل نفقاته لبلاده، يكون في نظرهم أفضل من تأميتها من الأرصدة الحكومية.

وقد صدر الكثير من أحكام كنت هذه على العسكرية، بسبب توسع أوروبا في أميركا وأفريقيا وآسيا، وبسبب ما نشأ عن ذاك التوسع من صراع دار بين اللصوص على المغانم والأسلاب. ويستطرد كنت فيقول:

«إننا إذا قارنا ما ضربته عصور البربرية من أمثلة على قسوتها، بالسلوك اللاإنساني في عصور المدنية، وخاصة سلوك الدول التجارية من دول قارتنا، فعندئذٍ ستملأ المظالم التي اقترفتها تلك الدول، حتى حين تماسها الأول بالأقطار والشعوب الأجنبية، قلوبنا بالهول والرعب.

فتلك الدول كانت تعتبر مجرد زيارة سفنها لشعوب أجنبية كتلك، بمثابة فتح وغزو. ولقد عاملت جزر التوابل ورأس الرجاء الصالح إلخ. . . وحالما اكتشفتها، كأنها بلدان لا أهل لها ولا سكان، وذلك لأنها كانت ترى أن السكان الأصليين لا قيمة لهم أو وزن، وقد اقترفت هذه الجرائم كلها تلك الشعوب التي تتبجح بتقاها وورعها، والتي وهي تعب من خمرة المظالم والشرور كأنها تعب من الماء، ترغب في أن يعتبرها الناس على أنها الشعوب المصطفاة ومن اتباع الدين القويم».

إن ثعلب كونغسبرغ الهرم لم يسكتوه بعد!.

وقد عزا كنت هذا الطمع الاستعماري إلى النظام الأوليغاركي الذي كان يسود الدول الأوروبية، فالمغانم كانت وقفاً على قلة مختارة، وكانت هذه المغانم حتى بعد توزيعها، تبقى وفيرة موفورة. ولو أنه جرت إقامة النظام الديمقراطي وتدعيمه، وشارك جميع الناس في السلطة السياسية، فعندئذٍ سيجري توزيع أسلاب القرصنة الدولية على نطاق واسع وعلى شكل يناهض التجربة المغوية. ولذلك «فإن المادة القطعية الأولى من مواد شروط السلام الأبدي هي: ينبغي أن يكون النظام المدني لكل دولة نظاماً جمهورياً، كما ولا يجوز إشهار الحرب إلا باستفتاء جميع المواطنين».

ويسترسل كنت قائلاً بأنه عندما يكون لأولئك، الذين يتوجب عليهم أن يخوضوا غمرات الحرب ويكابدوها، الحق في الاختيار بين الحرب والسلم، فعندئذٍ لن يكتب بعد ذلك التاريخ بالدم، «بينما من جهة أخرى، حيث لا يكون المواطن عضواً من دولة له حق التصويت فيها، ولذلك لا تكون هذه الدولة دولة جمهورية، فعندئذٍ يكون قرار إشهار الحرب، من أتفه الأمور في العالم، وذلك لأن الحاكم، في هذه الحالة، ومن حيث إنه بوصفه حاكماً، لا يكون مجرد مواطن، بل إنما يكون مالكاً للدولة، وفي هذه الحالة لا يتوجب عليه أن يكابد شخصياً ويلات الحرب أقل مكابدة، وليس مرغماً على التضحية بلذائذ ولائمه أو لذائذ القنص ورفاه قصوره برياشها الوثيرة أو حفلات البلاط وما شابه ذلك، لذلك فبمقدوره أن يقرر إشهار الحرب مدفوعاً بأتفه الأسباب، كما لو أن الحرب كانت رحلة صيد، كما وباستطاعته أن يترك، دون اهتمام، تبرير مناسبتها لرجال السلك الدبلوماسي، وهؤلاء يكونون مستعدين دائماً لتقديم خدماتهم من أجل هذا الغرض.

يا لها من حقيقة واقعية معاصرة!

بعث انتصار الثورة على جيوش الرجعية، في عام ١٧٩٥، الأمل في كنت بأن يرى انبثاق الجمهوريات في أوروبا طولاً وعرضاً، وبقيام نظام دولي يرتكز إلى

الديمقراطية، نظام لا مكان فيه للعبودية والاستغلال، ومكرس كل طاقاته وجهوده للسلام. فوظيفة الدولة، هي، قبل كل شيء، مساعدة الفرد وتحسين أحواله، وليست استخدامه وإساءة استخدامه، «فيجب أن يُحاط كل إنسان بالاحترام بوصفه غاية مطلقة في ذاتها، وإنها لجريمة تقترف ضد الكرامة، وهذه حق الإنسان بوصفه إنساناً، أن تقوم الدولة باستعماله كمجرد وسيلة لبعض من أغراض خارجية». وهذا المبدأ هو أيضاً جوهر ذاك الأمر (الأخلاقي) المطلق، حيث يكون الدين بدونه رواية هزلية ماجنة من رياء ونفاق. لذلك فإن كنت ينادي بالمساواة، ولا يعني المساواة في الآبلية، بل المساواة في الفرص من أجل تطوير الآبلية وتطبيقها. وهو يرفض جميع الامتيازات الناشئة عن المولد والطبقة، ويرد جميع الامتيازات الموروثة إلى بعض غزو عنيف وفتح جائر وقعا فيما مضى. وهكذا نرى كنت في وسط الظلامية[1] والرجعية، وبالرغم من اتحاد جميع دول أوروبا الملكية لسحق الثورة، وبالرغم من سنيه السبعين والواحدة، يقف، بجلاء ووضوح، إلى جانب النظام الجديد، وينادي بإقامة الديمقراطية وتدعيم الحرية في كل مكان. ولم يسبق أبداً للشيخوخة أن تكلمت بجرأة وشجاعة كتينك، بلسان الشباب.

لكن كنت كان قد استنزف كل طاقاته، فلقد أكمل شوطه وعداه، وخاض معركته وأنهاها، فأخذ يذوي رويداً رويداً، إلى شيخوخة مشابهة بالطفولة، شيخوخة أمست في النهاية خرفاً أنيساً وديعاً، وخبت حواسه الواحدة بعد الأخرى، وهجرته قدراته، قدرة بعد قدرة، ووافاه الأجل، في عام ١٨٠٤، وهو في التاسعة والسبعين من العمر، فانتقل من هذا العالم بهدوء وصورة طبيعية، كأنه ورقة تسقط من غصن شجرة.

نقد وتقييم

والآن كيف يبدو هذا البناء المركب من المنطق والميتافيزيقا وعلم النفس والأخلاق الوضعية والسياسية، وما هي الحال التي آل إليها بعد أن تكسرت وهدأت العواصف الفلسفية، التي هبت على العالم طيلة قرن كامل؟ والحق ليسرنا أن نجيب أن معظم هذا الصرح العظيم لا يزال باقياً، وأن «الفلسفة النقدية» تمثل حدثاً ذا أهمية دائمة في تاريخ الفكر، لكن العديد من تفاصيل هذا البناء واستحكاماته الخارجية، قد هز هزاً.

---

(١) مكافحة التعليم.

إذن، هل أولاً الفراغ مجرد «صورة للحساسية»، وليست له أية حقيقة واقعية موضوعية ومستقلة عن العقل المدرك؟ إن الإجابة عن هذا السؤال هي نعم وكلا. نعم لأن الفراغ هو معنى فارغ عندما لا يكون مملوءاً بمواضيع مدركة. فالفراغ يعني فقط بالنسبة للذهن المدرك، أن هناك مواضيع معينة قائمة وموجودة في أماكن ذيت وذيت أو على مسافات كيت وكيت من المواضيع الأخرى التي يدركها العقل، زد على ذلك، أنه لا يوجد هناك أي إدراك حسي خارجي، يكون ممكناً ما عدا الإدراك الحسي للمواضيع القائمة في الفراغ، لذلك فإن الفراغ هو، بداهة وتأكيداً، «صورة ضرورية للحس الخارجي».

ومن ثم نجيب على السؤال بكلا: وذلك لأنه، مما لا شك فيه، أن الحقائق الواقعية الفراغية، كدورة الأرض الإهليلجية حول الشمس، مع أن العقل وحده فقط هو الذي يقررها، غير أن تلك الحقائق تكون مستقلة عن أي إدراك حسي مهما يكن، فالمحيط القاتم الزرقة، كان يموج مزبداً بمياهه قبل أن يطلب منه بيرون ذلك، وبقي على حاله تلك حتى بعد أن طوى الردى سفر هذا الشاعر. كما وأن الفراغ ليس بناء ابتناه الذهن من خلال تنسيق الأحاسيس المعدومة الفراغ، فنحن ندرك الفراغ إدراكاً مباشراً من خلال إدراكنا الحسي المتزامن والمواضيع المختلفة وشتى النقاط. وذلك عندما نرى، مثلاً، حشرة تتحرك عابرة سطحاً خلفياً ساكناً.

وكذلك أيضاً، فإن الزمان، بوصفه حساً بما قبل، وحساً بما بعد، أو بوصفه قياساً للحركة، هو بالطبع أمر ذاتي ونسبي جداً. لكن الشجرة ستنمو وتهرم وتذوى وتضمحل سواء قمنا بقياس الفترة الزمنية وإدراكها أو لم نقم بذلك. والحق أن كنت كان تواقاً جداً للبرهنة على ذاتية الفراغ، كملجأ من المذهب المادي وملاذ منه، وذلك لأنه كان يخشى تلك الحجة القائلة بأنه إذا كان الفراغ موضوعياً وشاملاً، فعندئذٍ يجب أن يكون الله موجوداً في الفراغ، ولذلك يجب أن يكون فراغياً ومادياً. وكان بإمكانه أن يقنع بالمذهب المثالي النقدي، الذي يُظهر أن كل حقيقة واقعية، تكون معروفة لدينا بوصفها أحاسيسنا وفِكَرنا بصورة أولية. لكن الثعلب العجوز قضم لقمة كانت أضخم مما يستطيع أن يلوك أو يمضغ[1].

---

(١) إن الحيوية الدائمة لنظرية كنت في المعرفة تتبدى في الموافقة الكاملة عليها من قبل عالم شديد الواقعية، كالمرحوم شارل شتاينمتز، حيث يقول:

«إن جميع مدركاتنا الحسية هي مدركات محصورة ومربوطة بمفهومي الزمان والفراغ، وأن كنت أعظم=

وكان بمقدور كنت أن يقنع أيضاً بنسبة الحقيقة العلمية، بدون أن يجهد نفسه وراء ذاك السراب، وراء المطلق. فالدراسات الحديثة كدراسات بيرسون البريطاني، وماخ الألماني، وهنري بوانكاري الفرنسي تتفق وهيوم أكثر من اتفاقها وكنت: فكل علم، وحتى أشد الرياضيات حزماً وجزماً، هو نسبي في حقيقته، فالعلم بالذات ليس قلقاً على الحقيقة الواقعية، إذ إن درجة عالية من الاحتمالية تقنعه، ومع ذلك فلربما لا تكون المعرفة «الضرورية» ضرورية؟.

إن أعظم إنجاز حققه كنت، كونه قد أظهر بصورة حازمة جازمة، أن العالم الخارجي معروف لدينا فقط بوصفه إحساساً، وأن العقل ليس مجرد عقل غُفلى، أي أنه ليس ضحية الإحساس، بل إنه قدرة إيجابية يختار الخبرة ويعيد تركيبها، حال وصول الخبرة. وبإمكاننا أن نطرح بعض الأشياء من هذا الإنجاز بدون أن نجرح عظمته الجوهرية. وبإمكاننا أن نبتسم، مع شوبنهور، على دستة الخباز الكاملة من المقولات، التي نُسِّقت في ثلاثيات تنسيقاً جميلاً على تلك الصورة، ومن ثم جرى مدها ومطها وعقدها وشدها وتفسيرها بأسلوب منحرف ملتوٍ، ونهج قاس لا يلين، كي تصبح ملائمة ومحيطة بجميع الأشياء. كما ويجوز لنا أن نتساءل عما إذا كانت هذه المقولات، أو صور الفكر التأويلية، هي صور فطرية وموجودة قبل الإحساس والخبرة، لربما كانت على هذه الحال في الفرد، كما سلم بذلك سبنسر وأذعن، مع أن السلالة قد اكتسبتها، ومن ثم من الجائز أن يكون حتى الفرد قد اكتسبها فيما بعد: ومن الجائز أن تكون المقولات أخاديد للفكر، وعادات للإدراك الحسي والإدراك، حيث قامت الأحاسيس تدريجياً بانتاجها، وقامت المدركات الحسية، آلياً بترتيب ذواتها. وجاء هذا الترتيب أولاً وفقاً لأساليب مشوشة عادمة النظام، ومن ثم بواسطة نوع من اصطفاء طبيعي لصور الترتيب التي جرى تنسيقها وفقاً لأساليب منتظمة، متهايئة ومستنيرة. إن الذاكرة هي التي تقوم بتصنيف وترجمة الأحاسيس إلى مدركات حسية. والمدركات الحسية إلى فِكَر، لكن الذاكرة هي تكاثر ونماء، وإن وحدة العقل تلك التي يعتقد كنت بأنها وحدة فطرية، (وحدة الإدراك الباطن «الاستشرافية») وحدة لا يكتسبها

= جميع الفلاسفة وأعمقهم نقداً، ينكر على الزمان والفراغ كونهما ثمرتين من ثماره الخبرة، ويريهما على أنهما مقولتان. أي أنهما مفهومان تكسو بهما أذهاننا المدركات الحسية.. وقد وصلت الفيزياء الحديثة إلى الاستنتاج ذاته في النظرية النسبية، وهذا الاستنتاج القائل بأنه لا وجود هنا للزمان والفراغ المطلقين، وأن الزمان والفراغ يوجدان فقط من حيث قيام الأشياء والأحداث بملئهما، أي أنهما صورتان للمدركات الحسية».

جميع الناس، ويمكن أن تكتسب، كما ومن الجائز أيضاً أن تُفقد حين فقدان الذاكرة أو في الشخصية المتغيرة، أو الجنون. فالمعاني العامة هي إنجاز وليست هبة.

عالج القرن التاسع عشر أخلاق كنت الوضعية معالجة فظة قاسية، وأعني بهذه نظريته القائلة بوجود حس أخلاق فطري بديئي ومطلق. فلقد قالت فلسفة التطور، قولاً صريحاً لا يُقاوم، بأن الحس بالواجب هو راسب اجتماعي في الفرد، وأن محتوى الضمير هو محتوى مُكتَسب، مع أن الُخلق الغامض بالنسبة للسلوك الاجتماعي، هو أمر فطري. وقالت بأن الذات الأخلاقية، أو الرجل الاجتماعي، ليس «خليقة خاصة» يأتي بصورة غامضة من يد الله، بل إنما هو ثمرة متأخرة من ثمار تطور جرى رويداً رويداً، وأن الأخلاق ليست مطلقة، بل إنما هي شريعة للسلوك، جرى تطويرها اتفاقاً وصدفة تقريباً من أجل بقاء المجموع: فالشعب الذي يحدق به الأعداء، سيعتبر تلك الفردية الضاجة بالحركة والنشاط، والمتدفقة حماسة وعملاً، فردية غير أخلاقية، بينما أن شعباً آخر فتياً وآمناً على ثروته وعزلته، سيتسامح وهذه الفردية، وسيعتبرها عاملاً ضرورياً وجوهرياً في استغلال الموارد الطبيعية وتكوين الُخلق القومي. فليس هناك من فعل يكون خيراً في ذاته، كما يقول بذلك كنت ويفترض.

اجتمع الصبا التقي الورع، والحياة القاسية المثقلة بالواجب اللامتناه، وقلة ما عرف كنت من سرور، لتزرع في نفس كنت ميلاً وهوى أخلاقيين، حيث أمسى أخيراً ينادي بالواجب من أجل الواجب فقط، وهكذا أصبح، دون أن يشعر، في أحضان الاستبدادية البروسية.

والحق أنه يوجد هناك شيء ما من الكلفنية السكتلاندية الحادة في هذه المقابلة بين الواجب والسعادة. فكنت هو امتداد للوثر والإصلاح الرواقي، كما كان فولتير امتداداً لمونتين وعصر النهضة الأبيقوري.

لقد كان كنت يمثل ردة فعل صارمة ضد الأنانية ومذهب اللذة اللذين صاغ منهما هلفتيوس وهولباخ حياة عصر مجازف متهور، وشأنه في ذلك هو إلى حد كبير شأن لوثر عندما انتفض على ترف إيطالية البحر المتوسط وانحلالها. ولكن بعد ثورة ردية على إطلاقية أخلاق كنت الوضعية، ثورة استمرت قرناً كاملاً من الزمن، نجد أنفسنا ثانية في حمأة مذهب حسي شهواني ولا أخلاقية مدنيين تدين بهما فردية جائرة ظالمة لا يلطف من غلوائها ضمير ديمقراطي أو شرف أرستقراطي، ولربما سيأتي ذاك اليوم عندما تضطر فيه مدنية منحلة للترحيب ثانية بدعوة الواجب الكنتية.

تتمثل أعجوبة فلسفة كنت في إحيائه القوي لتلك الفِكَر الدينية، فِكَر الله والحرية والخلود، هذا الإحياء الذي جاء جلياً واضحاً في **النقد الثاني**، (نقد العقل العملي)، بينما كان كنت قد دمر بجلاء هذه الفكَر بالذات في نقده الأول (نقد العقل المجرد).

ويقول بول ري، صديق نيتشه وناقده:

«إنك لتشعر في مؤلفات كنت كما لو أنك كنت في سوق ريفي. فبمقدورك أن تشتري منه أي شيء ترغب فيه وتريد. فستجد لديه حرية الإرادة، وعبوديتها، والمذهب المثالث، ودحضه، والإلحاد والإيمان بالرب الخير».

وكما يخرج المشعوذ من قبعة فارغة «مخلوقاته السحرية» نرى كنت يستخرج لدهشة القارىء من المعنى العام للواجب إلهاً وخلوداً وحرية، زد على ذلك أن شوبنهاور يتهكم ويسخر من استخلاص كنت للخلود من الحاجة إلى الثواب، إذ يقول:

«إن فضيلة كنت، التي اتجهت بادىء ذي بدء بجرأة وشجاعة كتينك نحو السعادة، تفقد استقلالها فيما بعد، وتمد بيدها مستجدية «بقشيشاً»».

ويعتقد هذا المتشائم العظيم، شوبنهور، بأن كنت كان فعلاً وواقعاً شاكّاً مرتاباً، ونظراً لأنه هو بالذات قد تخلى عن الإيمان أو المعتقد، لذلك تردد في تدمير معتقدات الشعب، خشية ما ينجم عن تدميره هذا من عواقب ونتائج تؤثر في أخلاق العامة من الناس.

ويستطرد شوبنهور قائلاً:

«إن كنت يكشف عن كون اللاهوت التأملي معدوما من كل أساس، لكنه لا يمس اللاهوت الشعبي، أو يتعرض له بأي نقد أو تجريح، لا بل إنه يؤيده ويبرزه في صورة أنبل، بوصفه معتقداً يرتكز إلى الشعور الأخلاقي.

وقد قام المتفلسفون السفسطائيون فشوهوا هذا المعتقد ومسخوه إلى إدراك عقلاني لله ووعي به. . . بينما أن كنت حينما دمر أخطاء عتيقة ومحترمة مبجلة، وعرف بالخطر الناشيء عن فعلته هذه، فإنه قد رغب بالأحرى، ومن خلال اللاهوت الأخلاقي، فقط في استبدال عدد قليل من الدعائم الوقتية الضعيفة، كي لا تنهار الأنقاض على رأسه، وكي يتوفر له الوقت للخلاص والنجاة. وهكذا أيضاً يصور هايني كنت صورة تعمدها، لا شك أن تكون كاريكاتورية، إذ يقول: وهكذا قام كنت، بعد أن دمر الدين، بنزهته المألوفة مع خادمه لامبي، وفجأة أدرك أن عيني الخادم العجوز

تذرفان الدمع مدراراً. وعندئذٍ نرى الفيلسوف يحس بالعطف والرحمة، ونراه أنه ليس فيلسوفاً عظيماً فقط، بل أيضاً إنسان طيب، ونسمعه ينطلق بلهجة فيها من السخرية مقدار ما فيها من اللطف: «ينبغي أن يكون للامبي إله، وإلا فإنه لن يكون سعيداً، هذا ما يقول العقل العملي، إذن فمن الجائز، فيما يتعلق بي، أن يتكفل العقل العملي ويضمن وجود الله». وإذا صحت هذه التفاسير فعندئذٍ ينبغي علينا أن ندعو نقد العقل العملي بالُمخدر الاستشرافي.

ولكن يتوجب علينا ألا نحمل كثيراً هذه التجاديد القحوم، التي فاض بها باطن كنت، على محمل الجد. فالحمية أو الغيرة التي نلمسها في مبحثه المعروف باسم: «الدين داخل حدود العقل» تدل على صدق وإخلاص هما أشد وأقوى من أن يُشِك في أمرهما، زد على ذلك أن محاولته لاستبدال اللاهوت كقاعدة للدين بالأخلاق، والاستعاضة عن المذاهب بالسلوك، هي محاولة لا يمكن أن تصدر سوى عن عقل متدين تديناً عميقاً. ولقد كتب، في عام ١٧٦٦، وكتاباً إلى موسى مندلسون جاء فيه:

«والحق إنه لصحيح كوني أفكر بالكثير من الأشياء بأنقى قناعة وأصفى اقتناع، . . . ولكن لن أجد أبداً الجرأة على التصريح بما أفكر. . . غير أنني لن أنطق أبداً بأي شيء لا أعتقد به وأفكر».

ومن البدهي أن يمسي مبحث طويل وغامض ككتاب «النقد العظيم» مداراً لشتى التفاسير المتناقضة المتضاربة. ولقد جاء في أولى المقالات التي كُتبت عن هذا الكتاب، عقب مضي سنوات قليلة على صدوره، مقال كتبه راينهولد، حيث وصف هذا الكتاب بمقدار ما نستطيع أن نصفه نحن اليوم به إذ قال:

«لقد اعتبر الدغماتيون كتاب «نقد العقل المجرد» كمحاولة قام بها إنسان مرتاب شاك رمى من ورائها إلى هدم اليقين بكل معرفة، وقد اعتبره الارتيابيون قطعة من زعم غطريس يهدف ويتعهد ببناء شكل جديد للدغماتية على أنقاض المناهج السابقة، واعتبره المافوق الطبيعيين كمكيدة مراوغة ومؤامرة ماهرة ترمي إلى تقويض أسس الدين التاريخية، وإقامة مذهب طبيعي خال من الجدل الديني، واعتبره الطبيعيون كدعامة جديدة لفلسفة الإيمان المحتضرة. واعتبره الماديون كنفي مثالي لحقيقة المادة الواقعية. واعتبره الروحانيون كحصر لا مبرر له لكل حقيقة واقعية بالعالم الفوزيقي المتستر تحت اسم ميدان الخبرة».

والحق أن عظمة هذا الكتاب تتجلى في تقييمه لجميع وجهات النظر هذه كما

وأنه قد يبدو تماماً لعقل حاد كعقل كنت، إنه قد وفق بين جميع وجهات النظر هذه، وصاغها في وحدة من حقيقة مركبة على شكل لم تشهد له من قبل الفلسفة في كل تاريخها نداً أو مثيلاً.

أما فيما يتعلق بنفوذ كنت وتأثيره، فبمقدورنا القول بأن الفكر الفلسفي بأكمله، في القرن التاسع عشر، كان يدور حول تأملاته. فبعد كنت أخذت ألمانيا قاطبة تتحدث عن الميتافيزياء وتبحث فيها. وقام شللر وغوتيه بدراسته. . . واقتبس بيتهوفن بإعجاب كلماته الشهيرة التي وصف بها أعجوبتي الحياة: «السماوات المرصعة بالنجوم فوق رأسي والقانون الأخلاقي في باطني»، كما وأن فيختي وشللنغ وهيغل وشوبنهور قد وضعوا بتتالٍ سريع مناهج للفكر ارتكزت على مثالية حكيم كونغسبرغ. وفي تلك الأيام البلسمية العطرة التي عرفتها الميتافيزيقا الألمانية كتب جان بول ريختر يقول:

«لقد أعطى الله الفرنسيين اليابسة، ووهب الإنكليز البحار، وجاد على الألمان بأمبراطورية الهواء».

ولقد مهد نقد كنت للعقل، وتمجيده للشعور، الطريق أمام مذهب الإرادة لشوبنهور ونيتشه، والمذهب الذوقي (اللقاني أو الحدسية) لبرغسون، والمذهب الذرائعي لوليم جيمس، زد على ذلك أن تعريفه لقوانين الفكر بأنها قوانين الحقيقة الواقعية قد قدم لهيغل منهاجاً كاملاً للفلسفة، كما وأن «الشيء في ذاته» هذا الشيء المجهول، قد أثر في سبنسر أشد بكثير مما عرف هذا أو أحس بتأثير كنت فيه. أضف إلى ذلك أن الكثير من الغموض الذي نجده لدى كارليل، إنما يعود إلى محاولة كارليل لاسترماز فكر كنت وغوتيه الغامض. وإن تعدد الأديان والفلسفات ليس سوى تبديل حُلل حقيقة خالدة واحدة. كما وأن «كيرد» وغرين وولاس ووتسون وبرادلي، والعديدين غيرهم من البريطانيين يدينون بإلهامهم **للنقد الأول**، أضف إليهم نيتشه المبدع بوحشية بهيمية، فإنه يقتبس نظريته في المعرفة من «صيني كونغسبرغ» الذي يستنكر نيتشه باستفزاز أخلاقه الوضعية السلبية الساكنة. وباستطاعتنا، بعد قرن من صراع دار بين مثالية كنت، التي طرأ عليها شتى أنواع الإصلاح، وبين مادية عصر التنوير، التي قُوّمت في مختلف العصور، أقول باستطاعتنا القول بأن كنت يبدو على أنه المنتصر. وحتى هلفتيوس المادية العظيم، قد كتب ذات مرة يقول قولاً متناقضاً:

«إن البشر، إذا تجرأتُ على القول، هم خالقو المادة».

إن الفلسفة لن تمسي أبداً ساذجة مرة أخرى، كما كانت في أوائل أيامها، بل

ينبغي أن تكون دائماً، ومن الآن فصاعداً، مختلفة عن تلك وأشد عمقاً منها، وذلك لأن كنت قد وُجد وعاش.

ملحوظة عن هيغل

لقد اعتاد، منذ زمن ليس بالبعيد، مؤرخو الفلسفة، على أن يضفوا على أخلاف كنت المباشرين. على فيختي وشللنغ وهيغل. من المجد وإعطائهم من الحيز مقدار ما يضفونه ويعطونه من هذين لجميع أسلافه في الفكر الحديث ابتداءً ببيكون وديكارت وانتهاءً بفولتير وهيوم. لكن نظرتنا اليوم تختلف قليلاً عن نظرتهم تلك، ولربما أننا نستمتع استمتاعاً مبالغاً فيه بعض الشيء بمطاعن شوبنهور في منافسيه الناجحين على الوظائف الرسمية. لقد قال شوبنهور: «إن الجمهور بقراءته لكنت، قد أرغم على أن يرى أن ما يكون غامضاً لا يكون دائماً دون مغزى أو معنى».

ولقد استغل فيختي وشللنغ هذا القول، فنسجا للميتافيزيقا شع عنكبوت رائع.

ويقول «كيرد»:

ولكن القحة في تقديم الهذر المحض وفي الربط بين متاهات من كلمات لا معنى لها ولا لزوم، ربطاً لم نعرف له من قبل مثيلاً سوى في مشافي المجانين، إنما بلغ ذروته في هيغل، وأمسى أوقح وأشمل تعمية عرفها البشر أبداً، تعمية نجمت عنها نتيجة ستبدو أسطورية في أعين الأجيال القادمة، وستكون وتبقى نصباً تذكارياً للغباء الألماني. هل هذا القول حق وعادل؟

ولد فريدريك وليم هيغل في عام ١٧٧٠ في مدينة شتوتغارت، وكان والده موظفاً بسيطاً يعمل في دوائر مالية ولاية فرتنبورغ. ولقد شب هيغل بالذات، وترعرع متطبعاً بالعادات الصبورة المنهاجية التي درج عليها أولئك الموظفون، الذين أعطت أهليتهم المتواضعة ألمانيا أفضل مدن العالم إدارة وحكماً وتنظيماً.

كان هيغل فتى دؤوباً لا يعرف كللاً ولا مللاً. وكان يقوم بتحليل جميع الكتب الهامة التي يقرأها تحليلاً كاملاً، وينقل منها مقاطع طويلة. ولقد قال بأن الثقافة الصحيحة يجب أن تبدأ بمحو للذات لا ينثني أو يلين، وذلك كما كانت الحال في المنهاج التربوي الفيثاغوري، حيث كان يُطلب من التلميذ، أن يحافظ في السنوات الخمس الأولى، على الهدوء والصمت.

وقد جعلته دراساته للأدب الأغريقي يهيم بالثقافة الأتيكية هياماً بقي مستعر الأوار

حتى بعدما خبا شغفه بكل شيء تقريباً. ولقد كتب بهذا الصدد يقول:

«إن الألماني المثقف يجد نفسه، عند ذكر اسم اليونان، بين أهله وذويه. أما الأوربيون فلقد استمدوا دينهم من منبع أبعد من اليونان، فلقد اقتبسوه من الشرق، ولكن ما هو قائم هنا وموجود من علم وفن، وكل ما يجعل الحياة بهيجة مبهجة. ويسمو بها تصعيداً ويزينها ويجلوها. إنما نستمده بصورة مباشرة أو غير مباشرة من بلاد اليونان».

ولقد فضل هيغل لمدة من الزمن دين اليونان على المسيحية، كما وسبق شتراوس وريتان في كتابه «**حياة يسوع**» حيث اعتبر يسوع ابناً ليوسف ومريم وتجاهل العنصر العجائبي في هذه القصة، لكنه أحرق مخطوطة هذا الكتاب فيما بعد.

أما في السياسة فقد أبدى روح التمرد والثورة، هذه الروح، التي من الصعب على المرء المتأمل في طور رجولته الراضية بالأوضاع الراهنة، أن يعتقد بصدورها عنه في شبابه. فبينما كان يدرس على حساب الوزارة في جامعة توبنغن، قام وشللنغ بالدفاع عن الثورة الفرنسية دفاعاً حاراً، وخرجا ذات صباح ليغرسا شجرة الحرية في السوق العامة.

ولقد كتب بهذا الصدد يقول:

«إن الأمة الفرنسية باغتسالها الثوري قد تحررت من العديد من المؤسسات التي خلفتها روح الإنسان وراءها، كما يخلف الفتى اليافع حذاءيه وهو طفل وراءه، هذه المؤسسات التي كانت تثقل كاهلي الأمة الفرنسية، كما لا تزال تثقل كواهل الأمم الأخرى، كأنها ريش لا طاقة فيه أو حياة». وفي هذا الطور من حياته المشع بالأمل، وحيث يكون الشباب هو النعيم بالذات، أخذ هيغل يغازل، كفيختي، نوعاً من اشتراكية أرستقراطية، وانغمس بحيوية مميزة بارزة مستسلماً كلياً للتيار الرومانتيكي الذي اجتاح أوروبا بأسرها.

وفي عام ١٧٩٣ تخرج هيغل من جامعة توبنغن، يحمل شهادة تقرر أنه حسن في خلقه وواجباته، ومبرز في اللاهوت وعلم اشتقاق اللغات، لكنه ضعيف ولا آبلية له في الفلسفة. تخرج هيغل ليجابه الفقر وليعاني العوز، وكان عليه أن يكسب رغيفه بعرق جبينه، فسلك طريق التعليم في برني وفرنكفورت لتأمين أسباب عيشه.

وكانت هذه الفترة من حياته تمثل سنوات اليَفعَة (الصعود)، إذ بينما كانت أوروبا في ذاك الحين تمزق جسدها إلى آراب قومية، كان هيغل يستجمع طاقاته وينمو. وفي

عام ١٧٩٩ توفي والده، وإذ ورث هيغل عنه مبلغاً من المال يقارب الألف والخمسمائة من الدولارات الأميركية، اعتبر نفسه ثرياً فتخلى عن مهنة التعليم، وأرسل خطاباً إلى صديقه شللنغ يطلب فيه منه أن ينصحه أين يقيم ويستقر، وأي مكان يراه مناسباً لإقامته حيث يجد فيه طعاماً بسيطاً، وكتباً عديدة «وبيرة جيدة». فنصحه شللنغ بالإقامة في مدينة يينا، التي كانت مدينة جامعية وخاضعة لسلطان دوق فايمار. وكان شللر، آنذاك، يدرس التاريخ في يينا، وكان تيك وتوفاليس والاخوان شليغل يبشرون بالرومانتيكية، وفيختي وشللنغ يعرضان فلسفتيهما. هنا حط هيغل عام ١٨٠١ رحاله، وأصبح في عام ١٨٠٣ مدرساً في الجامعة.

كان هيغل لا يزال مقيماً في يينا عندما أشاع، في عام ١٨٠٦، انتصار نابليون الرعب والفوضى في المدينة العلمية الصغيرة. ولقد احتل الجنود الفرنسيون منزل هيغل، فأركن إلى الفرار كفيلسوف، حاملاً معه مخطوط أول كتاب هام له، والمعروف باسم **فنومنولوغيا الروح**. ولفترة من الزمن بلغ به العوز مبلغاً جعل غوتيه يطلب من كنيبل أن يقرض هيغل بضعة دولارات كي يفرج بعض عسره.

ولقد كتب هيغل بأسلوب يفيض بالمرارة إلى كنيبل قائلاً:

«لقد جعلت قاعدتي الذهبية في الحياة القول المأثور والوارد في الكتاب المقدس، والذي اقنعتني بحقيقته الخبرة، وأعني بهذا ذاك القول القائل: فلتطلب أولاً الغذاء والكساء ومن ثم فإن ملكوت السماء ستأتيك من ذاتها».

عمل هيغل لفترة من الزمن محرراً لإحدى الصحف في مدينة بامبرغ، ومن ثم أصبح في عام ١٨١٢ رئيساً لإحدى المدارس الثانوية في نورنمبرغ. وهنا، في هذه المدينة، من الجائز أن تكون الضرورات الرواقية التي تستوجبها الأعمال الإدارية، قد قامت بإخماد لهب الرومانتيكية في نفسه، وجعلته، كنابليون وغوتيه، عسناً كلاسيكياً في عصر رومانتيكي. وفي هذه المدينة أيضاً كتب كتابه **«المنطق»** (١٨١٢ ـ ١٨١٦)، هذا الكتاب الذي فتن لب ألمانيا بغموضه، وكسب له كرسي الفلسفة في جامعة هيدلبرغ. وفي مدينة هيدلبرغ كتب موسوعته الضخمة المعروفة باسم موسوعة العلوم الفلسفية (١٨١٧)، والتي بسببها رقي في عام ١٨١٨ فأصبح أستاذاً في جامعة برلين. ومنذ هذا التاريخ حتى وافاه الأجل أمسى هيغل سيداً لا يُنازع على العالم الفلسفي، شأنه في ذلك شأن غوتيه في عالم الشعر، وبيتهوفن في عالم الموسيقى. وكان عيد مولده يقع في اليوم الذي يلي يوم عيد مولد غوتيه، وهكذا كانت ألمانيا الفخور التياهة تُعيِّد لهما عيداً مزدوجاً.

ولقد طلب ذات مرة أحد الفرنسيين من هيغل أن يلخص فلسفته بجملة واحدة، ولكنه لم ينجح في هذا الأمر نجاح ذاك الراهب الذي طلبوا إليه تعريف المسيحية بينما كان يقف على قدم واحدة، فقال ببساطة إنها: «فلتحبب جارك كنفسك». إذ إن هيغل فضل الإجابة عن ذاك الطلب بكتابة عشرة مجلدات، وعندما أنهى كتابة هذه المجلدات العشرة، ونشرها وأخذ العالم يتحدث عنها، انطلق هيغل يتذمر ويشكو ويقول:

«إن هناك إنساناً واحداً يفهمني، وحتى هذا لا يفهمني».

إن معظم مؤلفات هيغل، كمؤلفات أرسطو، تتألف من رؤوس أقلام أعدها لمحاضراته، لا بل أسوأ من ذلك، إنها رؤوس أقلام خطها الطلاب الذين استمعوا إلى محاضراته. وقد كتب فقط كتابي «المنطق والفنومنولوغيا، وهذان الكتابان قد بلغا الذروة في الغموض والإبهام، وقد غلفهما التجريد والأسلوب المكثف والمصطلحات الغريبة أصلاً والتكييف المفرط في العناية والحذر لكل ثبت بثروة غوطية من عبارات مقيدة نهائية، أقول لقد غلفهما كل هذا بقاتم الظلام. ولقد وصف هيغل إنجازه «بأنه محاولة لتعليم الفلسفة النطق باللغة الألمانية»، والحق إنه قد نجح في هذه المحاولة.

ليس كتاب المنطق تحليلاً لمناهج التعقل، بل إنما هو تحليل للمعاني العامة المستعملة في التعقل. ويعتبر هيغل هذه المعاني العامة على إنها المقولات التي حددها كنت. مقولات الكينونة والصفة والكمية والعلاقة الخ . . . ويقول بأن المهمة الأولى للفلسفة هي أن تقوم بتشريح هذه المفاهيم الأساسية المترابطة على ذاك الشكل من الترابط الوثيق في كل تفكير.

وإن أوسع هذه المقولات شمولاً وأشدها تخللاً ونفوذاً هي مقولة العلاقة، إذ إن كل فكرة هي مجموعة من العلاقات، وبمقدورنا أن نفكر بشيء ما فقط بربطه بشيء ما أخر، وبإدراكنا أوجه الشبه والاختلاف بينهما، وإن الفكرة التي لا تكون لها أية علاقة من أي نوع كان، هي فكرة خاوية فارغة، وهذا هو كل ما يعنيه القول القائل «بأن الكينونة المحضة واللاشيء هما سواء بسواء». فالكينونة المجردة إطلاقاً من العلاقات أو الصفات لا وجود لها ولا معنى مهما كان.

وكانت هذه القضية خصبة ولوداً بملح ونكات لا نهاية لها، حيث إنها لا تزال حتى الآن تفرخ وتلد، ولقد برهنت على إنها، في آن واحد، عقبة وإغواء على دراسة فكر هيغل.

يقول هيغل بأن أوسع العلاقات شمولاً هي علاقة التناقض أو التقابل. فكل حال فكر أو حال شيء. وكل فكرة وكل حالة في العالم. إنما تقود حتماً إلى ومن ثم تتحد مع نقيضها لتشكل كلاً كاملاً أرفع أو أشد تعقيداً. وتجري هذه «الحركة الجدلية» خلال كل ما كتبه هيغل. ولا شك أن هذه الديالكتيكية هي فكرة قديمة أشار إليها أمبيدوكليس وتجسدت في فكرة «الوسط الذهبي» لأرسطو الذي كتب يقول «بأن المعرفة بالنقيض أو المتقابل هي واحدة».

فالحقيقة هي (كالالكترون) وحدة عضوية تتألف من أجزاء متقابلة أو متناقضة. فحقيقة المذهب المحافظ والمذهب الرديكالي هي الليبرالية. إنها ذهن منفتح معطاء وكف محترسة حذرة، وإنها كف منفتحة معطاء وذهن محترس حذر، وإن تشكيل آرائنا في القضايا الكبرى هو ذبذبة في خط هابط بين الحدود النهائية، وكذلك هي الحال أيضاً في جميع القضايا التي تكون مداراً للنقاش والجدل. Veritas in medio Stat، وأن حركة النشؤ هي تطور مستمر للنقائض، ومن ثم التوفيق بينها. وشللنغ كان مصيباً عندما قال: «هناك تطابق جوهري بين النقائض»، كما وأن فيختي قد أصاب كبد الحقيقة عندما قرر بأن القضية والنقيض والمركب تشكل دستور وسر كل تطور يطرأ على الحقيقة الواقعية.

وذلك لأن ليست الأفكار وحدها هي التي تنشأ وتتطور وفقاً لهذه «الحركة الديالكتيكية، بل الأشياء أيضاً. فكل حال من أحوال الأشياء تحتوي على نقيضها، حيث يتوجب على النشوء أن يبث بينهما في وحدة موفقة[1]. وهكذا فإن نظامنا الاجتماعي الراهن يخفي، لا شك، نقيضاً يأكل ذاته: فالفريضة الحاثة المحرضة التي يستوجبها طور المراهقة من النمو الاقتصادي والموارد الطبيعية التي لم تمتد إليها يد الاستغلال، إنما تُوّلد في طور تال الطموح إلى مجتمع تعاوني، ولكن المستقبل لن يرى الحقيقة الراهنة ولا المثل الأعلى المأمول (المجتمع التعاوني. المترجم)، بل إنما سيرى مركباً يدخله شيء ما من كلاهما لإيجاد حياة أرفع وأرقى. كما وأن هذه المرحلة الأرفع ستنشطر إلى نقيض ولود، وسترتفع، مع ذلك، إلى مستويات أسمى في التنظيم والتعقيد والوحدة. إذن فإن حركة الفكر هي تماماً كحركة الأشياء، ففي كل منهما يوجد استدراج (تقدم) ديالكتيكي من الوحدة ماراً بالتباين فالتباين في الوحدة.

---

(١) إذا رغب القارىء في معرفة المزيد عن ديالكتيك هيغل فليراجع كتابنا «دراسات في العقائد» الصادر عن دار الكاتب العربي في بيروت.

ويسترسل هيغل قائلاً بأن الفكر والكينونة يتبعان القانون ذاته، وأن المنطق والميتافيزيقا هما الشيء الواحد عينه.

ويستطرد قائلاً بأن العقل هو العضو، الذي لا غناء عنه، لإدراك هذه العملية الجدلية وهذه الوحدة في الاختلاف. وإن وظيفة العقل ومهمة الفلسفة، يتمثلان في اكتشاف الوحدة التي تضع ما بالقوة في التباين. وإن واجب الأخلاق الوضعية هو توحيد الخلق والسلوك، وواجب السياسة هو توحيد الأفراد في الدولة. وإن مهمة الدين هي الإحساس بالمطلق وبلوغه حيث تنحل جميع النقائض داخل الوحدة وإن الوحدة هي ذاك المجموع العظيم من الكينونة حيث تكون فيه المادة والعقل، الذات والموضوع، الخير والشر، الشيء الواحد نفسه. وإن الله هو نسق لحمة القربى حيث فيه تتحرك جميع الأشياء وتكون لها كينونتها ومغزاها. ويرتفع المطلق[1] داخل الإنسان إلى وعي الذات، ويصبح الفكرة المطلقة. أي أن الفكر يتحقق من نفسه بوصفه جزءاً من المطلق، جزءاً يتجاوز متسامياً فوق التحاديد والأغراض الفردية، ويدرك تحت النزاع الكوني التناغم الخفي بين جميع الأشياء. «وأن العقل هو جوهر الكون. وإن تصميم العالم هو تصميم عقلاني إطلاقاً».

وليس النزاع والشر بوهمين سلبيين محضين، بل إنهما حقيقتان واقعيتان بما فيه الكفاية، غير أنهما، من وجهة نظر الحكمة، مرحلتان إلى تحقيق الخير واكتماله. وإن الصراع هو قانون النمو أو النماء، وإن الخلق مبني على ما في العالم من ضنك ومتاعب، كما وأن الإنسان يبلغ أسمى الذرى من خلال الإكراه والمسؤوليات والآلام. وحتى للألم أساسه العقلي، إنه دليل على الحياة ورمز لها، وهو المحرض على البناء من جديد. ويوجد أيضاً للانفعال (الوجد) مكانه في عقل الأشياء، «فليس هناك من أي شيء عظيم حققه البشر بدون وجد أو انفعال». وحتى المطامح الأنانية لأي نابليون كان تسهم بلا شعور في تقدم الشعوب وتطورها. «وإن تاريخ العالم ليس مسرحاً للسعادة، ففترات السعادة ليست سوى صفحات ممتقعة اللون لا كلمة فيها أو حرف، وذلك لأنها فترات التناغم والانسجام»، وهذا المحتوى الكميد ليس جديراً بالإنسان. فالتاريخ يُصنع فقط في تلك الفترات حيث يذيب النمو متناقضات الحقيقة الواقعية، شأنه في ذلك شأن تحول التردد والحرج والحمق في طور الشباب إلى راحة وهناءة ونظام في طور النضوج.

---

(١) المطلق عند هيغل هو الله.

ويستطرد **هيغل فيقول**:

«إن التاريخ هو حركة ديالكتيكية وتتألف بمعظمها من سلسلة من الثورات، حيث تصبح فيها أمة بعد أمة وعبقرية بعد عبقرية أداة بيد المطلق. فعظماء الرجال ليسوا بوالدي المستقبل مقدار ما هم كقابلات له، وما يخرجون به تتبناه روح العصر. فالعبقري يضع حجراً آخر فقط على كومة من الحجارة التي كدسها الآخرون».

«ويحدث بشكل ما أن يكون هو صاحب الحظ السعيد، إذ كان آخر من جاء، فعندما يضع حجره ينتصب العقد قائماً بذاته».

«وليس لدى أناس كهؤلاء وعي بالفكرة العامة التي يفضون أكمامها... ولكن لهم بصيرة ترى مستوجبات الزمان وضروراته ـ أي إنها ترى ما كان ناضجاً للتطور. وهذا هو ما كان الحقيقة كل الحقيقة بالنسبة لعصرهم وبالنسبة لعالمهم. أما النوع فهو التالي في الترتيب، هذا النوع الذي تشكل قبل ذلك في رحم الزمان».

ويبدو أن فلسفة كهذه تؤدي إلى نتائج ثورية. فالعملية الديالكتيكية تبدل المبدأ الأساسي للحياة، فليس هناك من حال دائمة، ويوجد في كل مرحلة من مراحل تطور الأشياء نقيض لا يستطيع سوى «الصراع بين النقائض أن يذيبه». لذلك فإن أعمق قانون للسياسة هو الحرية. إنها الطريق المفتوحة أمام التبدل، وما التاريخ سوى نمو الحرية، وأن الدولة هي أو ينبغي أن تكون الحرية المنظمة.

ومن جهة أخرى، فإن للنظرية القائلة بأن «الواقعي هو عقلاني» لوناً محافظاً. فإن لكل حال، مع أنه مكتوب عليها التلاشي والزوال، حقاً إلـهياً موقوفاً عليها بوصفها مرحلة ضرورية من مراحل النشوء، وبمعنى آخر أن القول القائل، «بأن أي شيء مهما يكن، ويكون قائماً وموجوداً هو حق» لهو قول صحيح بصورة قاسية وحشية. ولما كانت الوحدة هي هدف التطور، لذلك فإن النظام هو الضرورة الأولى من ضرورات الحرية.

وأما إذا كان هيغل قد نزع في سنيه الأخيرة إلى النظريات المحافظة أكثر من نزوعه إلى النظريات الريدكالية، فهذا الأمر يعود جزئياً، (ولنستعمل مصطلحه)، إلى روح العصر التي كانت قد حلت وتعبت من الإسراف في التبديل والتبدل. فلقد كتب بعد ١٨٣٠ يقول:

وأخيراً بعد أربعين سنة من حروب وفوضى لا حد لها أو قياس، يحق لقلب هرم

أن يسير ويبتهج لرؤية نهاية تلك المرحلة ومطلع مرحلة من رضاء وغبطة يغلفهما الأمن والسلام».

ولم يكن ليتنافى تماماً وطبيعة الأشياء أن ينبغي على فيلسوف الصراع بوصف الصراع نمواً ديالكتيكياً، أن يصبح محامياً عن الرضا والقناعة. ولكن الإنسان عندما يبلغ الستين من عمره يحق له أن ينشد الهدوء ويطلب السلام. وبالرغم من ذلك فإن النقائض أو المتناقضات، في فكر هيغل كانت ذات جذور جد عميقة بالنسبة للسلام، إذ انقسم أتباعه في الجيل التالي، نتيجة لقضاء ديالكتيكي، إلى اليمين واليسار الهيغليين.

ولقد وجد فايسي وفيختي الأصغر منه سناً، في نظرية كل ما هو واقعي هو عقلاني، تعبيراً فلسفياً، عن العقيدة بالعناية الإلهية، ولتبرير سياسة الطاعة المطلقة العمياء. أما فيورباخ ومولشوت وباور وماركس فإنهم قد عادوا إلى شكية هيغل الشاب «ونقده الأرقى» وصاغوا من فلسفة التاريخ نظرية الصراع الطبقي الذي يؤدي بموجب الضرورة الهيغلية إلى «الاشتراكية المحتومة».

وقد قدم ماركس بدلاً من المطلق بوصفه مقرراً للتاريخ من خلال روح العصر، الحركات الجماهيرية والقوى الاقتصادية بوصفها العلل الأساسية لكل تبدل جوهري، سواء حدث هذا التبدل في عالم الأشياء أو في حياة الفكر. وهكذا فقس هيغل، البروفسور الأمبراطوري، البيض الاشتراكي.

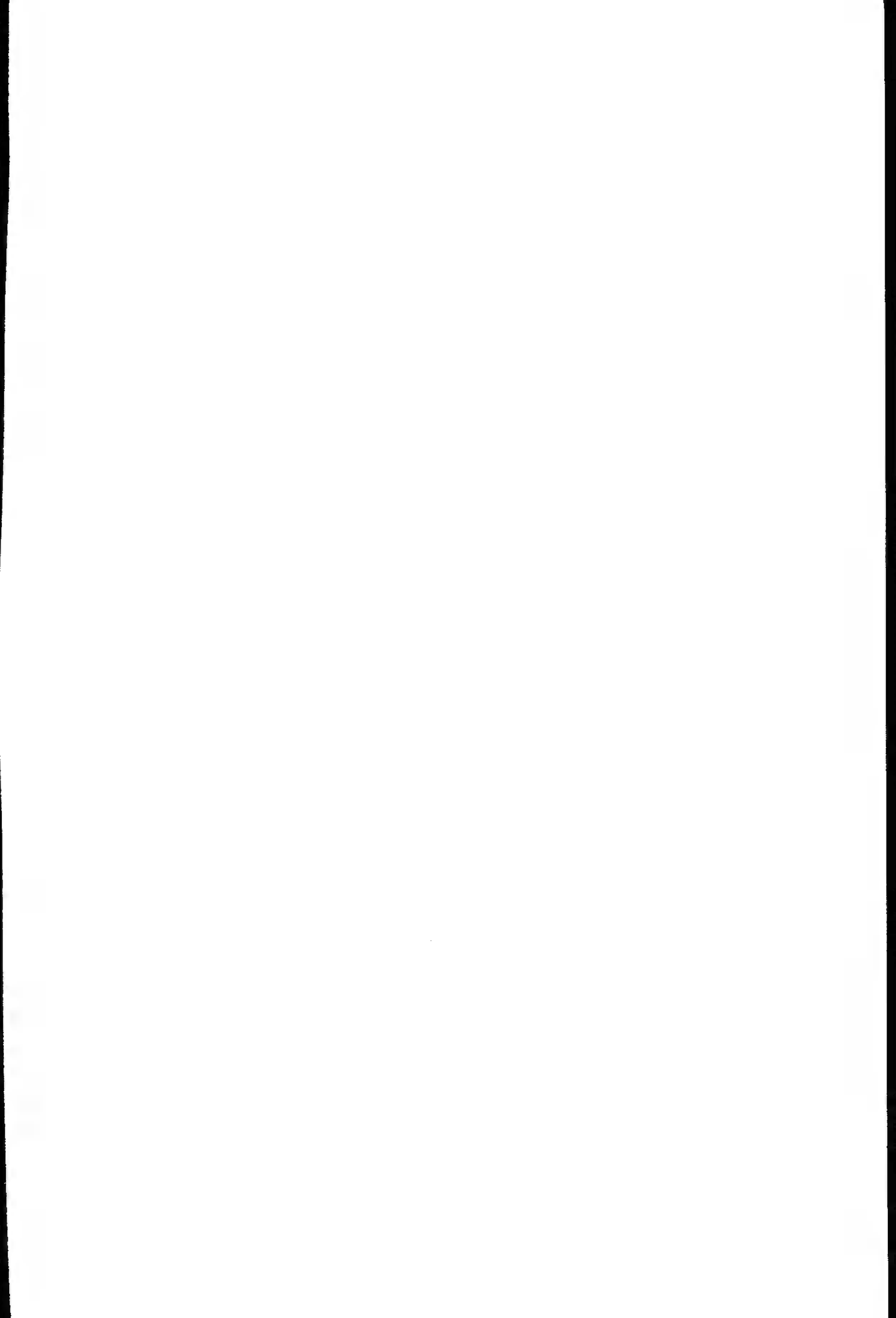
قام الفيلسوف الشيخ فاستنكر المتطرفين ووصفهم بأنهم الحالمون، وخبأ بعناية وحذر، المقالات والمباحث التي كتبها في شبابه، وتحالف مع الحكومة البروسية وباركها بوصفها أحدث تعبير عن المطلق، واستدفأ شمس إحسانها وهباتها الأكاديمية، ولقد لقبه أعداؤه «بالفيلسوف الرسمي»، وأخذ يعتقد بالمنهاج الهيغلي على أنه جزء من قوانين العالم الطبيعية، لكنه نسي أن جدله بالذات قد حكم على فكره بالزوال والانحطاط.

ولقد قال بولسن في كتابه عن عمانوئيل كنت: «لم يسبق أبداً للفلسفة أن تحدثت بمثل تلك اللهجة المتعالية، ولم يحدث أبداً أن اعترفوا لها بمقامها الملكي اعترافاً كاملاً كما اعترفوا لها في برلين عام ١٨٣٠».

لكن هيغل، في تلك السنوات السعيدة، كان يشيخ سريعاً، إذ غدا ساهياً ذاهلاً كأنه عبقري يتحدث عنه كاتب أقاصيص.

وقد حدث ذات مرة أن دخل قاعة المحاضرات وهو ينتعل فردة من حذائيه، إذ كان قد فقد، دون انتباه، الفردة الأخرى في الطين.

وعندما تفشى وباء الكوليرا في برلين عام ١٨٣١، كان جسده الهزيل أولى ضحاياها. إذ بعد أيام قليلة من إصابته بها، توفي فجأة وبهدوء وهو نائم. وكما أن فترة من الزمن لم تتجاوز السنة الواحدة قد شاهدت مولد نابليون وبيتهوفن وهيغل، فكذلك فإن ألمانيا قد فقدت في السنوات الممتدة بين عامي ١٨٢٧ و ١٨٣٢ غوتيه وهيغل وبيتهوفن. لقد كانت تلك الفترة نهاية حقبة. إنها آخر وأجمل مجهود لأعظم عصر من عصور ألمانيا.



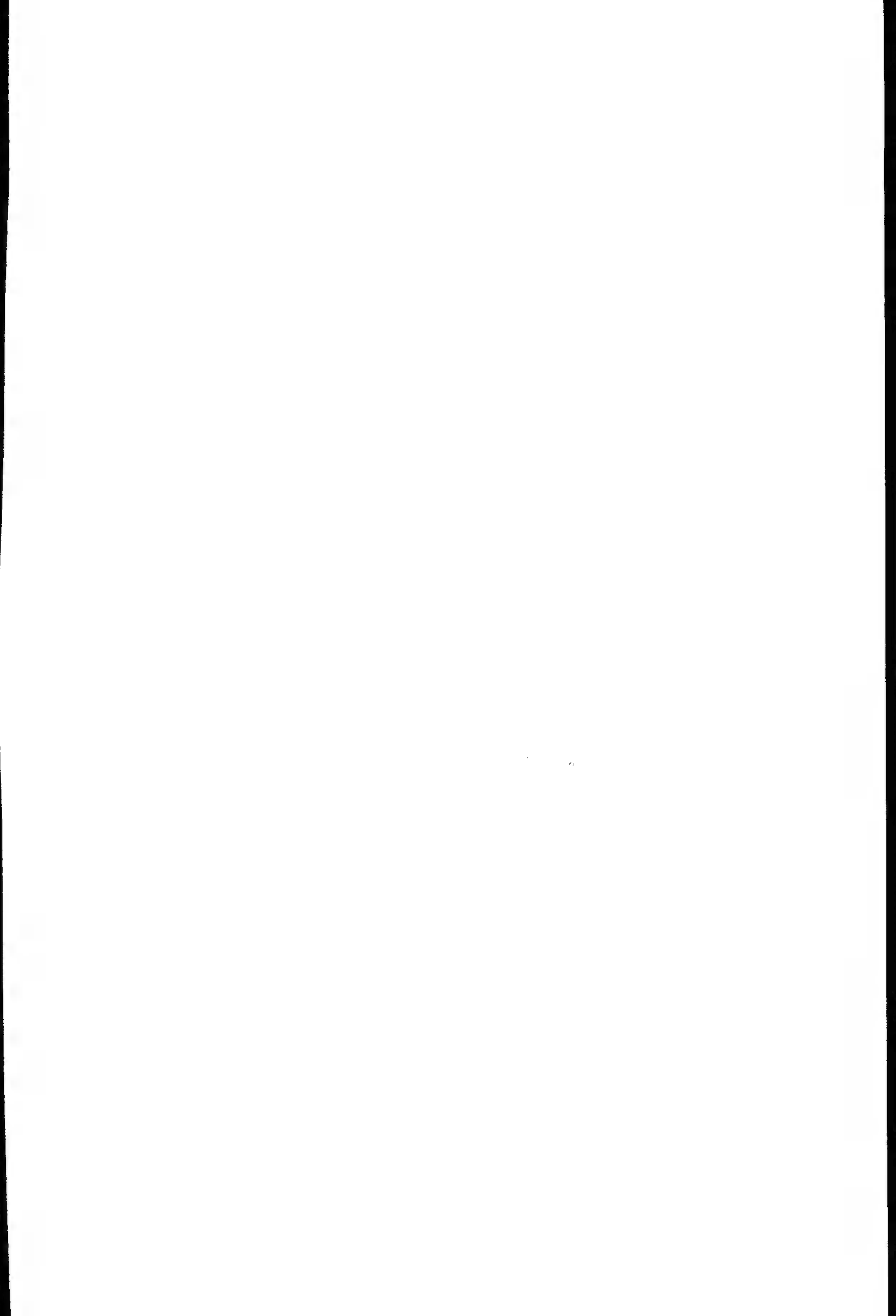
الفصل السابع

شوبنهور

□ العصر □ الرجل □ العالم كتصور

□ العالم كإرادة □ العالم كشر □ حكمة الحياة

□ حكمة الموت □ نقد



العصر

لماذا قام النصف الأول من القرن التاسع عشر برفع مجموعة من الشعراء المتشائمين، بوصفهم ألسنة العصر وأصواته. مجموعة تتألف من بيرون في إنكلترا ودي موسي في فرنسا وهايني في ألمانيا وليوباردي في إيطاليا وبوشكين وليرمنتوف في روسيا، وقام بإبراز مجموعة أخرى من الموسيقيين المتشائمين - كشوبرت وشومان وشوبان وحتى بيتهوفن في سنيه الأخيرة، (حيث كان متشائماً ويحاول إقناع نفسه بأنه متفائل) -، وقام، علاوة على ذلك، بالارتفاع بفيلسوف متشائم عميق. أرثور شوبنهور؟

ظهرت تحفة الويل العظمى، «العالم كإرادة وتصور»، في عام ١٨١٨، وجاء ظهورها في عصر «الحلف المقدس». فمعركة وترلو كانت قد حوربت، والثورة كانت قد أمست رماداً خابياً، «وابن الثورة» كان يجثم فريسة للعفن على صحرة نائية تنتصب فوق سطح البحر البعيد.

إن شيئاً ما من تأليه شوبنهور للإرادة يعود سببه إلى ذلك التجلي الرائع الدامي الذي تجلته الإرادة حينما تجسدت الكورسيكي الصغير، كما وأن شيئاً ما من يأسه من الحياة قد أوجده بُعد جزيرة القديسة هيلانة المفجع الشجوي. فالإرادة قد هزمت أخيراً والموت الأسود القاتم هو المنتصر الوحيد في جميع الحروب. فآل بوربون قد عادوا إلى عرشهم، وبارونات الإقطاع انطلقوا إلى المطالبة باستعادة أملاكهم، وأراضيهم، كما وأن مثالية الإسكندر المحبة للسلام قد حضنت سهواً عصبة من الأمم للحيلولة دون الانطلاق والتقدم في كل صقع وقطر. فالعصر العظيم قد انتهى، وها أن غوتيه ينطق ويقول:

«شكراً لك يا إلـٰهي لأنني لست شاباً فتياً في عالم قد انتهى على هذه الحال شكلاً وجوهراً».

كانت أوروبا بأسرها تضطجع منهوكة القوى خائرة العزائم. فالملايين من الرجال

الأقوياء، قد لاقوا حتفهم، والملايين من الأفدنة قد أهملت وأمست قاعاً بلقعاً، وفي كل بقعة من بقاع القارة الأوروبية كان على الحياة أن تبدأ من جديد ومن الأعماق، كي تستعيد ببطء وألم الفائض الاقتصادي الُممدّن الذي ابتلعته الحرب. وقد فجع شوبنهور وهو يجول خلال فرنسا والنمسا بالفوضى والقذارة اللتين كانتا تعمان القرى والدساكر، وذهل من الفقر الشقي المتفشي بين الفلاحين ومن البؤس المنتشر في البلدات والمدن.

فمرور الجيوش النابليونية وجيوش المناهضين للنابليونية قد خلفت وراءها ندبات من دمار وخراب على وجه كل صقع وبلد. فموسكو كانت عرمات من رماد، وفي إنكلترا، هذه المنتصرة الفخور في النزاع، نزل الدمار بالفلاحين نتيجة لتدني سعر القمح، كما وأن العمال الصناعيين كانوا فريسة لهول نظام صناعي بدائي لا رقيب عليه، ويطبق في كل مصنع، وقد زاد تسريح الجيوش في عدد العاطلين عن العمل.

ولقد كتب كارليل يقول:

«لقد سمعت أبي يتحدث قائلاً بأنه في تلك السنوات عندما بلغ سعر الـ ١٤ رطلاً من دقيق الشوفان عشرة شلنات لاحظت أن العمال ينسحبون إلى جدول حيث كانوا يتجرعون الماء بدلاً من أن يأكلوا، وكان همهم الأوحد، أن يستر كل واحد منهم بؤسه عن الآخر». والحق أنه لم يسبق أبداً أن بدت الحياة كأنها معدومة من كل معنى، أو منحطة خسيسة على ذاك الشكل.

نعم لقد ماتت الثورة، وبموتها بدت طاقات الحياة كأنها خبت من روح أوروبا، والسماء الجديدة المدعوة بالطوبى، والتي حل بريقها محل شفق الآلهة، قد تقهقرت فأمست مستقبلاً معتماً كمداً لا تستطيع سوى العيون الشابة أن تراه، فالكبار منهم قد اتبعوا الغواية ما فيه الكفاية، وها أنهم يشيحون بأنظارهم عنها، كأنها السخرية بآمال البشر.

والشباب وحدهم بمقدورهم العيش في المستقبل، والشيوخ فقط يستطيعون العيش في الماضي، ولكن معظم الناس كانوا مرغمين على العيش في الحاضر، والحاضر لم يكن غير خراب يباب. فكم من آلاف الأبطال والمؤمنين قاتلوا في سبيل الثورة وتحت راياتها! وكيف إشرأبَّ الشباب في كل مكان في أوروبا بقلوبهم نحو الجمهورية الشابة، وعاشوا على ضياء الآمال بها، حتى مزق بيتهوفن إرباً إرباً إهداء سيمفونيته البطولية إلى ذاك الرجل الذي لم يعد ابناً للثورة، بل أصبح صهراً للرجعية.

ويا لكثرة أولئك الذين قاتلوا حتى في سبيل الأمل العظيم، وبقوا، وهم في شك

منفعل غيور، راسخي الإيمان به حتى خاتمة النهاية! الآن ها هي خاتمة النهاية: إنها واترلو وجزيرة القديسة هيلانة وفيينا، وعلى عرش فرنسا المنهوكة الذليلة يتربع أحد أفراد آل باربون، ذاك الذي لم يتعلم شيئاً ولم ينسَ شيئاً. هذه كانت الخاتمة المجيدة لجيل يعمر قلبه هكذا إيمان وجهد لم يعرف التاريخ البشري أبداً لهما من قبل مثيلاً ونظيراً.

أية كوميديا كانت هذه المأساة. بالنسبة لأولئك الذين كان ضحكهم يمتزج مع ذلك، بمرارة الدموع!

وفي تلك الأيام المليئة بالآلام وخيبة الأمال، وجد الكثيرون من الفقراء عزاءهم في الأمل الديني، ولكن قسماً كبيراً من الطبقات العليا كان قد فقد إيمانه وأخذ أبناؤه ينظرون إلى العالم المهدوم بنظرة ليس فيها تفريج أو أمل بحياة أوسع مجالاً وأرحب صدراً حيث تذوب في عدالتها وجمالها النهائيين تلك الشرور البشعة. والحق أنه كان من الصعب، بما فيه الكفاية، على الإنسان أن يؤمن بأن إلهاً عاقلاً وعطوفاً يمسك بزمام كوكب بائس وعلى تلك الحال من التعاسة التي عرفها الناس في عام ١٨١٨. ولقد انتصر مفيستو، الشيطان، وأن كل فاوست هو الآن فريسة بين مخالب اليأس. لقد بذر فولتير بذور العاصفة، وعلى شوبنهور الآن أن يجني ثمارها.

ومن النادر أن قام البشر بقذف قضية الشر، بحيوية وإلحاج، في وجه الدين والفلسفة، كما قذفوا بها آنذاك. فشاهدة كل قبر عسكري من بولون إلى موسكو فالإهرامات كانت تتوجه باستجواب صامت أخرس إلى النجوم اللامبالية. فحتى متى أيها الرب؟ ولماذا؟ هل هذا الأمر كان كارثة عالمية شاملة وكان انتقام إله عادل من عصر العقل واللاإيمان؟ وهل هو دعوة للعقل التائب النادم كي يطأطيء الرأس أمام فضائل الإيمان والأمل والإحسان؟

هذا ما خاله شليغل ونوفاليس وشاتوبريان ودي موسي وسوذي ووردت ورث وغوغول، إذ عادوا إلى الإيمان القديم كأنهم المبذرون المفلسون، سعداء بالعودة ثانية إلى بيوتهم. لكن غيرهم أجاب بإجابة أشد فظاظة وخشونة. إذ قال إن الفوضى التي تضرب أطنابها في أوروبا إنما تعكس صورة الفوضى الضاربة أطنابها في الكون، وإنه علاوة على ذلك، لا يوجد نظام إلهي ولا أي أمل سماوي، وإن الله، إذا كان هناك إله، هو أعمى، وأن الشر يزخم على وجه الأرض، هذا ما خاله بيرون وهايني ولارمنتوف وليوباردي وفيلسوفنا.

الرجل

في ٢٢ شباط عام ١٧٨٨ وُلد شوبنهور في مدينة دانتزيغ. وكان والده تاجراً مشهوراً بمهارته وطبعه الحاد واستقلاله الخلقي وحبه للحرية. وعندما بلغ شوبنهور الخامسة من عمره انتقل به والده من دانتزيغ إلى مدينة هامبورغ، وذلك لأن دانتزيغ فقدت في عام ١٧٩٣ استقلالها بسبب ضمها إلى بولندا. وهكذا نرى شوبنهور ينمو ويترعرع في وسط مالي وتجاري، ومع أنه سرعان ما تخلى عن خط حياته التجاري الذي دفع به والده إليه، غير أن ذاك الخط ترك عليه طابعه المتمثل في برودة السلوك والانعطاف الواقعي ذهناً والمعرفة بالعالم والناس، حيث جعله الأنتبود (Antipodes) لفيلسوف البرجي العاجي، أو لذاك النموذج الأكاديمي من الفيلسوف الذي كان شوبنهور يحتقره احتقاراً كلياً. كما ويبدو أن والده توفي منتحراً في عام ١٨٠٥، زد على ذلك أن جدته لوالده ماتت مجنونة.

ويقول شوبنهور بأنه قد ورث الخلق أو الإرادة عن والدة، وأورثته أمه العقل.

والحق أن أمه كانت امرأة موهوبة، إذ إنها أصبحت أشهر كاتبات القصة والرواية في عصرها، لكنها كانت ذات مزاج وسجية أيضاً، ولم تكن سعيدة في حياتها الزوجية وزوجها العادي من الناس، وهكذا ما كاد يتوفى زوجها حتى انطلقت تنهب اللذات نهباً وتعيش حياة من غراميات حرة طليقة، فانتقلت إلى ولاية فايمار حيث يتوفر فيها أفضل الأجواء لمثل تلك الحياة.

وخلفت حياة أمه هذه في نفسه ردة فعل مشابهة لردة الفعل التي عاناها هملت من زواج أمه، وقد علمته مشاجراته وملاسناته وأمه قسماً كبيراً من أنصاف الحقائق تلك عن النساء، والتي كان عليه بها أن يتعقل فلسفته. وتكشف إحدى رسائلها إليه عن حقيقة العلاقات التي كانت تربط بينهما، إذ كتبت له تقول:

«إنك فتى لا يطاق وإنسان متعب ثقيل ومن الصعب جداً على المرء أن يعيش معك، وغرورك يغمر جميع صفاتك الطيبة بظلاله القاتمة، ويجعلها عديمة الجدوى بالنسبة للعالم، وذلك لأنك لا تستطيع أن تكبح من جنوحك إلى إظهار عيوب الناس الآخرين».

وهكذا اتفق شوبنهور ووالدته على أن يعيشا منفصلين، وعلى أن يأتيها فقط كزائر، حيث يكون حينذاك بمقدور كل واحد منهما أن يكون متأدباً والآخر كأنهما غريبان، بدلاً من أن يكره أحدهما الآخر كقريبين.

أما غوتيه الذي كان يكن مودة خاصة لمدام شوبنهور لأنها كانت تسمح له بإحضار كريستين برفقته لزيارتها، فإنه جعل الأمور بين الأم وابنها أسوأ مما كانت عليه: إذ قال لها بأن ابنها سيصبح رجلاً مشهوراً جداً، فالأم لم تسمع أبداً بوجود عبقريين في عائلة واحدة. وأخيراً بلغ ذات مرة الشجار بينهما أقصى حدته، فدحرجت الأم بابنها ومنافسها من أعلى السلم، وهنا بادرها بمرارة «بأن الأجيال القادمة ستعرفها من خلاله فقط».

وبعد هذه الحادثة بقصير زمن هجر شوبنهور فايمار، ومع أن أمه عاشت بعد فراقه لها طيلة أربعة وعشرين عاماً غير أنه لم يرها أبداً ثانية.

ويبدو أن حظ بيرون أيضاً وأمه لم يختلف كثيراً، وهو طفل عام ١٧٨٨، عن حظ شوبنهور ووالدته. فهذان الرجلان، نتيجة لهذا الوضع، قد كتب عليهما تقريباً أن يكونا متشائمين. فالإنسان الذي لم يعرف حب الأم. وأسوأ من ذلك الذي عرف بغضاءها. لن يجد من سبب يدعوه للافتتان بالعالم.

وفي أثناء ذلك تخرج شوبنهور من المدرسة الثانوية ومن الجامعة وارتشف من العلوم أكثر مما كان مقرراً في مناهجها. وقد كانت له هجماته على الحب والعالم، تلك الهجمات التي نجمت عنها نتائج أثرت في خلقه وفلسفته، فأمسى كئيباً ساخراً هازئاً ومرتاباً، ومطية تركبها المخاوف والأوهام الشريرة. وكان يغلق دائماً على غلايينه بالضبة والمفتاح، ولم يكن يثق أبداً بتسليم رقبته لموسى الحلاق، وكان ينام بعد أن يحشو مسدسيه ويضعهما بالقرب من وسادته. استعداداً لملاقاة اللص. ولم يكن باستطاعته احتمال الضوضاء، ولقد كتب بهذا الصدد يقول:

«إنني منذ طويل زمن وأنا أرى أن مقدار الضوضاء، الذي يكون بمقدور أي إنسان احتماله دون أن ينزعج، يتناسب عكساً وقدرته الذهنية، ولذلك يجوز اعتباره مقياساً صحيحاً لهذه القدرة... إن الضوضاء لهي تعذيب أليم وعذاب عضوض ينزل بجميع الناس المفكرين. وإن العرض المفرط للحيوية والذي يتخذ شكل القرع والطرق وزحزحة الأشياء، قد دلل على أنه عذاب عانيته طيلة حياتي».

ولقد كان يخالجه شعور شبيه بالشعور بالاضطهاد، إذ كان يحس بأن لا أحد يعترف بعظمته، وهكذا عندما فشل في التوفيق والشهرة انكمش على نفسه وأخذ يأكل روحه.

لم تكن له أم ولا زوجة ولا طفل ولا عائلة ولا وطن. «لقد عاش وحيداً الوحدة

المطلقة، وعاش حياته بدون صديق واحد، وأن بين الواحد واللاأحد تقع اللانهائية». ولقد كان حتى أشد من غوتيه مناعة على الحمى القومية التي انتابت عصره، وقد جرفته، عام ١٨١٣ حماسة فيختي بتيارها ودعوته إلى إعلان حرب التحرير، حيث فكر شوبنهور بالتطوع، ولقد اشترى فعلاً مجموعة من الأسلحة، لكن الحصافة أمسكت به ومنعته في الوقت المناسب.

وقد علل تخلفه قائلاً: «إن نابليون، بعد كل شيء، لم يقدم سوى لسان مركز وصريح لحب التسلط الذاتي وللرغبة الجموح في الحياة، واللذين يشعر بهما الضعفاء، لكنهم يكونون مرغمين قهراً على إخفائهما». وهكذا بدلاً من أن ينطلق شوبنهور إلى الحرب ذهب إلى الريف وكتب أطروحته لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة.

وبعد أن كتب في عام ١٨١٣ شوبنهور أطروحته المعروفة باسم: «في الجذر الرباعي الأضعاف للعقل الكاف»، كرس كل وقته واستخدم كل طاقته للعمل في مؤلفه الذي كتب له أن يكون رائعته. وأعني بهذا كتابه «العالم كإرادة وتصور». وقد أرسل شوبنهور بمخطوطة الكتاب إلى الناشر Magno Cum Laud، وهنا يقول بأن هذا الكتاب ليس محض تجديد لفكر قديمة، بل إنما هو بناءٌ متلاحم أوثق تلاحم من فكر أصيل، «وهو واضح صاف ومتعاف قوي وليس خالياً من الجمال»، «إنه كتاب سيكون من الآن فصاعداً منبعاً وسبباً لمئة من كتب أخرى».

لقد كان كل ما جاء في هذا الكتاب أنانياً بصورة مقذعة فاحشة وصحيحاً بصورة مطلقة. وبعد مضي العديد من السنين بلغت قناعة شوبنهور بأنه قد حل القضايا الرئيسية في الفلسفة حداً يجعله يعتقد بأن خاتمه التوفيقي قد حفرت عليه صورة أبي الهول وهو يلقي بنفسه في الهاوية، كما وعد بأن يفعل وذلك إذا استطاع أي من الناس أن يفض ألغازه.

وبالرغم من ذلك فإن الكتاب لم يستثر أي انتباه جدير بالذكر، فالعالم كان أشد فقراً وإعياءً من أن يقرأ عن فقره وإعيائه. وبعد مضي ستة عشر عاماً على صدور الكتاب أعلم الناشر شوبنهور بأن معظم نسخ الطبعة الأولى منه قد بيعت كورق تالف.

وهكذا نراه في مقالته عن الشهرة والواردة في مبحثه «في حكمة الحياة» يقتبس، ملمحاً إلى رائعته بوضوح، ملحوظتين أوردهما لختنبرغ إذ يقول:

إن منجزات كهذه هي كمرآة، فإذا حملق حمار فيها، فأنت لا تترقب أن تطالعه منها صورة ملاك، وعندما يتصادم رأس وكتاب، ويرن أحدهما رنين ما يكون فارغاً

خالياً، فهل يكون الكتاب هو الفارغ دائماً؟» ويسترسل شوبنهور بصوت غرور جريح:

«كلما كان الإنسان أشد انتماءً إلى الأجيال القادمة. أو بكلمة أخرى للإنسانية بصورة عامة. يكن أشد غربة عن معاصريه، ونظراً لأنه لا يقصدهم بإنجازه وحاله تلك، بل ينظر إليهم فقط من حيث كونهم يشكلون جزءاً من الجنس البشري على وجه عام، لذلك فإنه لا يوجد في منجزاته أي شيء مألوف من ذاك اللون المحلي الذي يروق لهم ويستسيغونه».

ومن ثم يستطرد ويمسي بليغاً كالثعلب الوارد ذكره في الأسطورة ويقول:

«هل هتاف النظارة العالي يجعل الموسيقي يشعر بامتداحه وإطرائه إذا عرف بأن معظم الحاضرين هم صم تقريباً، وأنه، حباً باخفاء عاهتهم، شاهد شخصاً أو شخصين يصفقان ويهتفان؟ وما الذي سيقوله إذا اكتشف أن هذا الشخص أو الشخصين مراراً ما يتناولان الرشوات كي يؤمنا أعلى هتاف لأضعف العازفين؟».

إن الأنانية في بعض الناس تكون تعويضاً عن الافتقار للشهرة، وتكون في البعض الآخر تعاوناً كريماً ووجودها.

أغرق شوبنهور نفسه تماماً في هذا الكتاب، حيث لم تصبح المؤلفات التي كتبها فيما بعد سوى شروح وتفاسير لكتابه «العالم كإرادة وتصور». وهكذا أمسى تلمودي توراته الخاصة ومفسر مراثيه. وقد نشر في عام ١٨٣٦ مبحثاً بعنوان «في الإرادة في الطبيعة»، وقد جرى، إلى حد ما، ضم هذا المبحث إلى الطبعة الموسعة لكتاب «العالم كإرادة وتصور» والتي صدرت عام ١٨٤٤. وصدر له عام ١٨٤١ كتابه المعروف باسم «القضيتان الأساسيتان للأخلاق الوضعية» ونشر في عام ١٨٥١ مجلدين موفوري الثراء ومعروفين باسم «الغلال السنوية والفضلات». وقد كان كل ما تقضاه عن مؤلفه هذا، الذي يعتبر أوسع مؤلفاته رواجاً، عشر نسخ مجانية منه. والحق أن التفاؤل لأمر صعب جداً في ظروف كهذه.

وهناك مغامرة واحدة فقط كدرت رتابة عزلته المستفقهة التي عاشها بعد هجرته من فيمار. فلقد كان يأمل بأن تسنح له الفرصة ليعرض فلسفته على إحدى الجامعات الكبرى في ألمانيا، وقد سنحت له في عام ١٨٢٢ حينما دعي إلى برلين ليكون محاضراً خاصاً في جامعتها، فاختار عامداً متعمداً الساعات المعينة لهيغل الجبار آنذاك، ليلقي خلالها محاضراته. فلقد كان يأمل بأن الطلبة سينظرون إليه وإلى هيغل بعيون الأخلاف أبناء الأجيال القادمة، لكن الطلبة لم يكن بمقدورهم الامتداد ببصرهم إلى تلك

الأبعاد، وهكذا وجد شوبنهور نفسه يتحدث إلى مقاعد شاغرة، فاستقال من منصبه وانتقم لنفسه من هيغل بذاك الهجاء المريع الذي يلطخ الطبعات التي صدرت فيما بعد من رائعته.

وفي عام ١٨٣١ تفشى وباء الكوليرا في برلين، ففر كل من هيغل وشوبنهور غير أن هيغل عاد إلى برلين قبل الأوان، فأصيب وتوفي بعد إصابته بأيام قليلة، أما شوبنهور فلم يتوقف عن فراره أبداً، بل ظل يعدو هارباً حتى بلغ مدينة فرنكفورت حيث أمضى ما تبقى له من سنيه الاثنين والسبعين.

وشوبنهور، كمتشائم عاقل، تجنب الشرك الذي يقع فيه المتفائلون، أي أنه لم يحاول الاعتماد على قلمه في تدبير أمور عيشه. فلقد ورث مسهماً في متجر أبيه وعاش عيشاً متواضعاً في رغده، على ما كان يعود مسهمه به عليه، ولقد استثمر ماله بحكمة غير مألوفة بفيلسوف.

وعندما أفلست إحدى الشركات التي كان شوبنهور قد وظف فيها ماله ووافق الدائنون الآخرون على أن يأخذوا سبعين بالمئة مما لهم فيها من أموال، رفض شوبنهور هذا الأمر وقاتل للحصول على كامل ماله، وفاز فيما أراد. وقد كان له من المورد ما يكفيه لاستئجار غرفتين في نزل، حيث عاش الثلاثين عاماً الأخيرة من حياته، وعاشها وحيداً بلا صديق أو رفيق، ما عدا كلب، وقد دعا ذاك الكلب القميء الصغير (البودل) باسم آتما، (وهذا الاسم يعني بالبرهمية روح العالم)، لكن الماجنين في فرنكفورت أطلقوا عليه اسم «شوبنهور الصغير».

اعتاد شوبنهور على تناول وجبة العشاء في المطعم الإنكليزي، وكان يضع في بداية العشاء قطعة نقد ذهبية على المائدة أمامه، ومن ثم يعيدها إلى جيبه عند انتهائه من تناول العشاء. ولا شك أن ندلاً غاضباً هو الذي أخيراً سأله عن مغزى هذا الطقس الذي لا يتبدل أو يتغير، وقد أجابه شوبنهور بأن ما يقوم به لهو مراهنة صامتة على أن يلقي بقطعة النقد تلك في صندوق الفقراء وفي أول يوم يسمع الضباط الإنكليز الذين يتناولون طعامهم في المطعم، يتحدثون عن أي شيء آخر غير الخيول والنساء أو الكلاب.

تجاهلت الجامعات شوبنهور وتجاهلت معه مؤلفاته، كأنها بعملها هذا تريد أن تدلل مبرهنة على زعمه القائل بأن جميع انطلاقات الفلسفة جرت خارج الجدران الجامعية.

ولقد قال نيتشه:

«ليس هناك من شيء أغضب لواذعة الألمان مقدار ما أغضبهم عدم مشابهة شوبنهور لهم».

لكن فيلسوفنا تعلم بعضاً من الصبر، لقد كان واثقاً من أن الاعتراف به سيتحقق مهما أبطأ وتأخر. وأخيراً جاءه بخطى وئيدة متئدة. فأبناء الطبقات الوسطى. من محامين وأطباء وتجار. وجدوا فيه فيلسوفاً لا يقدم لهم مجرد رطانة دعية عن اللاحقائق الميتافيزيقية، بل يعطيهم صورة واضحة عن ظاهرات الحياة الواقعية. فأوروبا التي خابت آمالها بمثل عليا عام ١٨٤٨ ومجهوداته، تحولت وهي تهتف وتهلل لهذا الفيلسوف الذي عبر عن يأس عام ١٨١٥. فهجوم العلم على اللاهوت وإدانة الاشتراكية للفقر والحرب، والتشديد البيولوجي على الصراع من أجل البقا، كل هذه العوامل قد ساعدت أخيراً على رفع شوبنهور إلى ذروة الشهرة.

لم يكن فيلسوفنا أكبر سناً من أن يتمتع بشهرته. فلقد كان يقرأ بنهم وشراهة جميع المقالات التي كانت تكتب عنه، ولقد طلب من أصدقائه أن يرسلوا إليه كل قطعة من تعليق مطبوع عنه، وهو لعلى استعداد لدفع ثمن طابع البريد.

وفي عام ١٨٥٤ أرسل له فاغنر نسخة من أوبيراه المعروفة باسم «حلقة النيبولنغن» وصدرها بإهداء يبدي فيه إعجابه بفلسفة شوبنهور في الموسيقى. وهكذا أمسى المتشائم الكبير في شيخوخته متفائلاً تقريباً. ولقد كان ينفخ في الناي بعد كل عشاء، ويشكر الزمان على إنقاذه له من نيران الشباب ولهبه. وأخذ الناس يتوافدون عليه من جميع أقطار العالم، وعندما احتفل في عام ١٨٥٨ بعيد ميلاده السبعين تدفقت عليه التهاني من كل ركن ومن كل قارة من قارات العالم.

لم تتحقق هذه الأمور كلها سريعاً، فسنتان فقط بقيتا له من العمر. ففي ٢١ أيلول من عام ١٨٦٠ جلس إلى المائدة لتناول طعام إفطاره، وكان يبدو متعافياً سليماً، ولكن بعد مضي ساعة وجدته ربة النزل جالساً إلى المائدة، لكنه ميت.

العالم كتصور

إن ما يُذهل القارىء حال فتحه لكتاب «العالم كإرادة وتصور»، هو أسلوبه. ففي هذا الكتاب لا تطالعنا أحجية صينية من مصطلحات كنتية، ولا إعتام هيغلي ولا هندسة سبينوزية، فكل ما فيه إنما هو نظام وصفاء، وجميع ما يرد في سطوره مركز، بصورة

تبعث على الإعجاب، حول المفهوم الأساسي للعالم بوصفه إرادة، ولذلك فهو نزاع وصراع، ولهذا السبب فهو بؤس وشقاء. فيا له من صدق صريح لا مواربة فيه ولا التواء، ومن عنفوان منعش منشط، ومن استقامة لا تعرف حلاً وسطاً! فنحن بينما نرى أسلاف شوبنهور تجريديين حتى الاحتجابية والغموض، وذوي نظريات لا تعطينا سوى نوافذ قليلة لتصوير العالم الواقعي، يتبدى لنا شوبنهور، كابن لرجل أعمال، ثرياً بالمحسوس والأمثلة والتطبيق وحتى بالدعابة[1]. فالدعابة في الفلسفة كانت بعد كنت بدعة مروعة مفزعة.

ولكن لماذا رُفض الكتاب؟ لقد رفض جزئياً لأنه هاجم تماماً أولئك الذين كان بمقدورهم أن يغمروه بأضواء الشهرة. وأعني بهؤلاء أساتذة الجامعة.. فهيغل كان، في عام ١٨١٨، الدكتاتور الفلسفي في ألمانيا، ومع ذلك فإن شوبنهور لا يضيع أي وقت في الوثوب عليه واقتحام قلعته، إذ نراه يكتب في مقدمة الطبعة الثانية من رائعته ما يلي:

«ليس هناك من زمن يمكن أن يكون غير موات للفلسفة، أكثر من الزمن الذي يستخدمون فيه الفلسفة للوصول إلى أهداف سياسية من جهة، ولتأمين أسباب العيش من جهة أخرى... إذن ألا يوجد هناك من أي شيء لمقاومة تلك القاعدة السلوكية القائلة «بأن على الإنسان أن يعيش أولاً، ومن ثم باستطاعته أن يتفلسف»؟ إن هؤلاء السادة يرغبون في العيش، وأن يعيشوا فعلاً عن طريق الفلسفة... وعلى الفلسفة قد فُرضوا هم وزوجاتهم وأطفالهم.. إن القاعدة القائلة بأن «من يأكل خبز السلطان يقاتل بسيفه»، كانت دائماً قاعدة صحيحة، ولقد اعتبر الأقدمون كسب الأموال عن طريق الفلسفة خاصة مميزة من خصائص السوفسطائيين... وليس هناك من شيء يمكن الحصول عليه بالذهب سوى العادي المألوف من الأشياء. وإنه لمن المستحيل على جيل هتف لإنسان كهيغل. هذا الكاليبان الفكري. طيلة عشرين عاماً. ونعته بأنه أعظم الفلاسفة. أن يكون بمقدوره أن يصنعه، هذا الذي تاق راغباً في استحسانه... ولكن الحقيقة ستكون دائماً وقفاً على القلة من الناس، ولذلك يتوجب عليها أن تنتظر بهدوء

---

(١) وهناك مثل على الدعابة الواردة في هذا الكتاب نرى من الأفضل أن ندفنه في غموض الهوامش وهو: منعت السلطات في برلين الممثل أنتزولمان، الذي عرف بإضافته سطور من عنده على المسرحية، من الارتجال. وكان عليه فيما بعد أن يظهر على المسرح ممتطياً صهوة حصان. وحالما ظهر على المسرح أتى حصانه فعلة لا تليق بمسرح عام، ضج لها النظارة بالضحك، فأخذ أنتزولمان يوبخ الحصان توبيخاً شديداً ويقول: ألا تعلم بأننا ممنوعان من الارتجال؟

وتواضع تلك القلة التي قد تجد حال فكرها غير الاعتيادية الحقيقة لذيذة وممتعة. . إن الحياة لقصيرة لكن الحقيقة تعمل وتمتد بعيداً وتعمر طويلاً. . . فلنتكلم الحقيقة».

إن الكلمات الأخيرة نطق بها لسان نبيل، لكن هناك شيئاً ما من حصرم فيما ورد ككل. فلم يكن هناك أبداً من إنسان يتوق إلى استحسان الناس له أكثر من شوبنهور، ومع ذلك فإنه لمن الأنبل لو أن شوبنهور لم يتحدث بأي سوء عن هيغل. فعن الأحياء ينبغي ألا نتحدث إلا خيراً.

أما فيما يتعلق بانتظاره المتواضع لاعتراف الناس به، فهو يقول بهذا الصدد ما يلي:

«لا أستطيع أن أرى أنهم قد أدخلوا أي شيء جديد على الفلسفة، في الفترة التي تفصل بيني وبين كنت». «إنني أعتبر هذه الفكرة. القائلة بأن العالم هو إرادة. على أنها هي تلك الفكرة التي بحثوا عنها منذ طويل زمن تحت اسم الفلسفة، ولذلك فإن اكتشافها يعتبره أولئك الناس المطلعون على التاريخ أمراً مستحيلاً كاستحالة اكتشاف حجر الفلاسفة. إنني أريد وأقصد التعبير عن فكرة واحدة فقط، ومع ذلك وبالرغم من جميع جهودي ومجهوداتي لم يكن بمقدوري أن أجد وسيلة للتعبير عنها أقصر من هذا الكتاب بأكمله. . . فلتقرأ الكتاب مرتين، وليرافق قراءتك الأولى له صبر جميل».

هذا فيما يتعلق بتواضعه! والآن لنرَى تعريفه للتواضع:

«ما هو التواضع؟ إنه ليس سوى تصاغر مراء، يسعى الإنسان، في عالم يمور متورماً بالحسد، للحصول بواسطته على الصفح عن سموه وتبريزه وجداراته لدى أولئك الذين لا يتمتعون بأي من تلك الصفات».

ومن ثم يسترسل قائلاً:

«ولا شك أنهم عندما جعلوا التواضع فضيلة، فإن عملهم هذا كان نافعاً جداً بالنسبة للأغبياء، وذلك لأنهم كانوا يترقبون أن يتحدث كل إنسان عن نفسه كما لو أنه كان غبياً».

لم يكن هناك من تصاغر أو ضعة في الجملة الأولى من كتاب شوبنهور. فالكتاب يبدأ «إن العالم هو تصوري». وعندما نطق فيختي بقضية مشابهة لهذه، تساءل حتى الألمان المغرقون حتى السفسطة في الميتافيزيقا قائلين: «ما الذي تقوله زوجته عنه؟» لكن شوبنهور لم تكن له زوجة. ولا شك أن ما يعنيه فيلسوفنا بتلك الجملة هو أمر بسيط على الفهم، فهو يرغب في القبول وفي مستهل كتابه بالنظرية الكنتية القائلة

بأننا نعرف العالم الخارجي فقط من خلال أحاسيسنا وتصوراتنا، ومن ثم يتبع شرح للمذهب المثالي، وهذا الشرح واضح ومتين بما فيه الكفاية، لكنه شرح يشكل أقل أجزاء الكتاب ابتكاراً، وكان من الأفضل أن يكون الجزء الأخير منه بدلاً من جعله الجزء الأول. ولقد احتاج العالم لجيل كامل كي يتمكن من اكتشاف شوبنهور، وذلك لأنه جعل أسوأ ما لديه في المقدمة وخبأ فكره وراء ستار يتألف من مئتي صفحة تبحث في مذهب مثالي سبقه إلى شرحه آخرون، وإن أهم قسم من المقطع الأول هو الهجوم على المذهب المادي.

وهنا يتساءل شوبنهور قائلاً كيف يجوز لنا أن نفسر العقل بأنه مادة، ونحن نعلم بأننا نعرف المادة فقط من خلال العقل؟ ومن ثم يستطرد فيقول:

«وإذا كنا قد تتبعنا المادية بأفكار واضحة حتى هذا البعد، وبلغنا أرفع نقطة منها، فعندئذٍ ستنتابنا فجأة نوبة من ضحك الأولمبيين الذي لا يمكن إسكاته، وكما لو أننا نكون قد استيقظنا من حلم، وتحققنا جميعنا فوراً من أن نتيجته القدرية. أي المعرفة. والتي بلغناها بعد هكذا جهود مضنية، كانت مفترضة مسبقاً كشرط لا غناء عنه لنقطة بدايته بالذات المادة المحضة؟! وإننا عندما نخال بأننا قد فكرنا بالمادة، فنحن نكون، في الواقع، قد فكرنا بالذات التي تدرك المادة: أي فكرنا بالعين التي تراها وباليد التي تحس بها وبالفهم الذي يعرفها. وهكذا فإن القاعدة الصغرى تكشف عن نفسها بصورة غير مرتقبة، وذلك لأننا فجأة نرى الحلقة الأخيرة على أنها نقطة الانطلاق. إنها لسلسلة لدائرة، وإن الإنسان المادي هو كالبارون منشينهاوزن الذي، عندما كان يسبح وهو على صهوة حصانه رفع الحصان بساقيه في الهواء، ورفع نفسه بضفيرته. فالمذهب المادي الغشيم لا يزال حتى الآن، وفي منتصف القرن التاسع عشر، يُقدم ثانية تحت ستار من خداع جاهل على أنه شيء أصيل... إن الغباء ينكر القوة الحيوية وليحاول قبل كل شيء أن يفسر ظاهرات الحياة من القوى الفيزيائية والكيميائية، ويحاول تفسير هذه القوى بدورها من آثار المادة ومعاليلها.. ولكنني لن أعتقد أبداً بأن أبسط مركب كيمائي سيقبل أبداً بتفسير ميكانيكي، وأقل من هذا هو قبول خصائص الضوء والحرارة والكهرباء بمثل ذاك التفسير، فهذه ستتطلب دائماً تفسيراً ديناميكياً».

كلا، إنه لمن المستحيل علينا أن نحل الأحجية الميتافيزيقية، وأن نكتشف ماهية الحقيقة الواقعية. ويتوجب علينا بفحصنا للمادة أولاً ومن ثم الانطلاق إلى فحص الفكر، أن نبدأ بذاك الذي نعرفه معرفة مباشرة ووثيقة أي ذواتنا. «ونحن لن نستطيع

أبداً بلوغ الطبيعة الواقعية للأشياء من الخارج، ومهما بلغ تحرينا وبحثنا، فإننا لن نستطيع أبداً أن نبلغ أي شيء ما عدا صور وأسماء. فمثلنا كمثل ذاك الرجل الذي يستدير حول إحدى القلاع وهو يبحث عبثاً عن مدخل إليها، ويرسم أحياناً الواجهات» فلندخل داخلاً فنحن إذا كان باستطاعتنا أن نكتشف الطبيعة النهائية لأذهاننا، فعندئذٍ من الجائز أن يتوفر لدينا مفتاح العالم الخارجي.

العالم كإرادة

١ ـ إرادة الحياة

لقد وضع جميع الفلاسفة، بدون استثناء تقريباً، ماهية الذهن في الفكر والوعي. فالإنسان كان في نظرهم هو الحيوان العارف، الحيوان العقلاني. وهنا يعترض شوبنهور على هذا الرأي ويقول: «يتوجب علينا أن نطرح هذا الخطأ الجذري القديم والشامل، هذه الكذبة الأولى المروعة، وأن نلقي بها، قبل كل شيء جانباً». فالوعي هو فقط محض سطح أذهاننا، التي عنها، كما عن الأرض، لا نعرف داخلها بل نعرف فقط قشرتها». وتوجد تحت الفكر الواع الإرادة الواعية أو اللاواعية، أنها قوة حيوية، وإرادة رغبة عاتية غطريس.

والعقل قد يبدو أحياناً على أنه هو الذي يرشد الإرادة، ولكن إرشاده يكون فقط كإرشاد الدليل لسيده. «فالإرادة هي الرجل القوي الأعمى الذي يحمل على كتفيه الرجل الأعرج الذي بمقدوره أن يرى». فنحن لا نرغب في أحد الأشياء لأننا نكون قد وجدنا أسباباً أو مبررات له، بل إننا نجد له الأسباب والمبررات لأننا نرغب فيه ونريده، ونحن نقوم حتى بتحسين الفلسفات وإتقان وضع اللواهيت كي نكسو رغباتنا. ولهذا السبب يصف شوبنهور الإنسان بأنه الحيوان المتيافيزيقي: فالحيوانات الأخرى ترغب وتشتهي، لكن بدون أن تكون لديها ميتافيزيقا[١].

«وليس هناك من شيء أشد استفزازاً لنا عندما نكون نجادل ضد أحدهم مقدمين الأسباب والتعاليل والتفاسير، وباذلين كل ما لدينا من جهد لإقناعه، من أن نكتشف أخيراً أن هذا الإنسان لا يريد أن يفهم، وأن علينا أن نعالج **إرادته**». ومن هنا ينشأ عدم

---

(١) إن شوبنهور ينسى (أو هل أنه ينطلق من) قول سبينوزا التأكيدي:

«على أن الرغبة هي جوهر الإنسان بالذات»، كما أن فيختي يؤكد أيضاً الإرادة.

جدوى المنطق. فلا يستطيع أبداً أي إنسان أن يقنع أي إنسان آخر عن طريق المنطق، وحتى المناطقة يستعملون المنطق كمورد من موارد الدخل. فلكي تقنع أحد الناس عليك أن تتوجه إلى مصلحته الذاتية، إلى رغائبه، إلى إرادته.

فتلاحظ مدى طول تذكرنا لانتصاراتنا، وسرعة نسياننا لهزائمنا، فالذاكرة هي خادم الإرادة وعبدها. «ونحن عندما نقوم بالمحاسبات، نقترف من الأخطاء ما يكون في صالحنا، أكثر بكثير مما يكون في غير صالحنا، ويحدث هذا الأمر بدون أن يخالجنا أقل قصد من غش أو تدليس».

ومن جهة أخرى نرى أن فهم أغبى الأغبياء يصبح حاداً ثاقباً عندما يصبح الأمر متعلقاً بالأشياء التي تهم رغباته شديد أهمية. والخطر هو الذي يقوم، بصورة عامة، بتطوير الذهن، كما هي الحال والثعلب، أو أن الحاجة هي التي تطوره، كما هي حال المجرم. ولكن الذهن يبدو دائماً تابعاً للرغبة وأداة بيدها، وعندما يحاول أن يحل محل الإرادة، آنذاك تنشأ البلبلة والارتباك. وليس هناك من إنسان يكون عرضة للأخطاء أكثر من ذاك الذي يفعل منطلقاً فقط من التأمل. فلتتأمل في تشاحن الناس الشديد على الغذاء والزوجات أو الأطفال، هل يمكن أن يكون هذا من عمل التأمل؟ تأكيداً لا، فسببه هو إرادة الحياة نصف الواعية، الإرادة لأن يحيوا حياة مترعة كاملة. «فالناس إنما يُسحبون فقط ظاهراً من الأمام، لكن واقعاً يُدفع بهم من الخلف». فهم يعتقدون بأن ما يروه هو الذي يقودهم ويدفع بهم، في حين أن ما يحسون به هو واقعاً الذي يسوقهم، فغرائزهم هي التي تسوقهم، هذه الغرائز التي يكونون غير واعين بعملها طيلة نصف الوقت.

«إن الفكر هو فقط وزير للشؤون الخارجية، ولقد خلقته الطبيعة من أجل خدمة الإرادة الفردية. ولذلك فإن الطبيعة قد صممته فقط ليعرف الأشياء من حيث كونها تزود الإرادة بالدوافع، ولم تصممه كي يسبر غور الأشياء ويُدرك كينونتها الصحيحة».

«إن الإرادة هي العنصر الوحيد الدائم واللامتبدل في الذهن... إنها الإرادة هي التي تعطي، من خلال استمرارية الغرض، الوحدة للوعي وتحفظ وحدة فِكَره وأفكاره وترافق تلك الفكرة وهذه الأفكار كأنها التناغم المستمر». إنها مرتكز الفكر.

إن الخلق يكمن في الإرادة وليس في العقل، فالخلق أيضاً هو استمرارية الغرض والاتجاه، وهذان هما الإرادة. ولربما كانت اللغة العامية على صواب حينما تفضل «القلب» على «الرأس»، فهي تعرف، (وذلك لأنها لم تناقش هذا الأمر عقلياً)، بأن

«الإرادة الخيرة» هي أعمق وأصدق من عقل نقي صاف، وهي عندما تنعت أحد الناس بالداهية الأريب، «والعليم»، أو «المخاتل»، فإنما تضمر له الشك وتكنّ له الكراهية والنفور».

«إن صفات الذهنية اللامعة تحظى بالإعجاب، لكنها لا تكتسب الود والمحبة، وإن جميع الأديان تعد بإثابة نبل الإرادة أو سمو القلب، ولكنها لا تعد بإثابة أي سمو للرأس أو الفهم».

وحتى الجسد هو ثمرة من ثمار الإرادة. فالإرادة التي تدفع بالدم دفعاً مستمراً، وإن التي ندعوها بأسلوب غامض، بالحياة، إنما تبني أوعيتها الخاصة بشق أخاديد أو مجاري متعبة في جسم الجنين، وهذه المجاري تتعمق وتنغلق وتمسي أوردة وشرايين. وإن إرادة المعرفة تبني الدماغ تماماً كإرادة الاستحواذ التي تشكل اليد، أو كإرادة الأكل التي تطور الناحية الهضمية. والحق أن هذه الأزواج الأربعة. شكلي الإرادة هذان، وشكلي اللحم هذان. هي جانبان فقط من عملية واحدة وحقيقة واقعية. ويكمن لنا أن نشاهد العلاقة بينها على أوضح صورة حين الانفعال، حيث يشكل الشعور والتبدلات الجسدية الباطنية وحدة مركبة واحدة.

«إن فعل الإرادة وحركة الجسد ليسا بشيئين مختلفين معروفين معرفة موضوعية، حيث يوحد بينهما رباط السببية، وما بينهما ليس ما بين العلة والمعلول، إذ أنهما الشيء الواحد نفسه، لكنهما مُعطان بأسلوبين مختلفين اختلافاً كلياً. فهما معطان مباشرة ومن ثم في الإدراك الحسي. . . وإن فعل الجسد ليس سوى فعل الإرادة المجسم. . . وهذا القول صحيح وينطبق على كل حركة من حركات الجسد. . والجسد بأكمله ليس سوى إرادة مجسمة. . . لذلك يتوجب على أجزاء الجسد أن تكون منطبقة انطباقاً كاملاً على الرغبات الرئيسية التي تظهر من خلالها الإرادة ذاتها، فهذه الأجزاء يجب أن تكون التعبير المنظور عن هذه الرغبات. فالإنسان والبلعوم والأمعاء هي الجوع المجسم، وأعضاء التناسل هي الرغبة الجنسية المجسمة. . . وأن الجهاز العصبي بأكمله يشكل صارية الإرادة، هذه الصارية التي تمتد داخلاً وخارجاً. . . ولما كان الجسد البشري ينطبق بصورة عامة على الإرادة البشرية عموماً، لذلك فإن التركيب الجسدي الفردي ينطبق على الإرادة المتهايئة، أو المكيفة فردياً، أي على خلق الفرد».

إن العقل يتعب، لكن الإرادة لا تتعب أبداً، والعقل بحاجة إلى النوم، لكن الإرادة تعمل حتى أثناء النوم، وللتعب، كالألم، مكانة في الدماغ، وأن العضلات غير

المرتبطة بالدماغ (كالقلب)، لا تتعب أبداً. والدماغ يتغذى أثناء النوم، لكن الإرادة لا تتطلب طعاماً أو غذاء. ولهذا يكون العاملون ذهناً هم أشد الناس حاجة إلى النوم.

(«وعلى كل حال، ينبغي على هذه الواقعة ألا تضللنا فنقدم على الإفراط في تمديد فترة النوم، وذلك لأن النوم عندئذ يفقد شدته. . . ويصبح مجرد تضييع للوقت»).

وتهبط حياة الإنسان أثناء النوم إلى المستوى النباتي، وعندئذ تعمل الإرادة وفقاً لطبيعتها الأصلية والجوهرية، ولا يكون هناك من شيء يزعجها من الخارج، ولا تعاني أي تخفيض في قوتها بسبب فاعلية الدماغ والكد وراء المعرفة، الأمر الذي يمثل أقسى الوظائف العضوية وأثقلها. . . . ولذلك تكون قوة الإرادة بأكملها موجهة أثناء النوم لصيانة النظام العضوي وتحسينه. ولهذا السبب فإن كل شفاء وجميع التبدلات الملائمة تحدث أثناء النوم.

ولقد كان بورداخ على حق حينما صرح بأن النوم هو الحالة الأصلية. فالجنين ينام تقريباً نوماً مستمراً، والوليد ينام معظم الوقت. وإن الحياة «هي صراع ضد النوم، وفي بداية هذا الصراع نكتسب بعض الأرض منه، لكنه يستردها في النهاية. وإن النوم لهو قطعة من الموت قد استعارها الجسد للحفاظ وتجديد ذلك الجزء من الحياة لذي أنهكه النهار».

«إن النوم هو عدونا السرمدي، وعندما نكون مستيقظين يمتلكنا جزئياً. وعلاوة على ذلك ما الذي يمكن لنا أن نترقبه من رؤوس وحتى من أعمق الرؤوس حكمة، حيث تكون فيها كل ليلة مسرحاً لأغرب الأحلام وأبلدها، وحيث ينبغي على تلك الرؤوس أن تتابع تأملاتها ثانية عندما تستيقظ من تلك الأحلام؟»

إذن فإن الإرادة هي جوهر الإنسان. والآن ما هي الحال إذا كانت الإرادة هي أيضاً جوهر الحياة في جميع صورها وحتى جوهر المادة «اللاحية»؟ وكيف يكون الأمر، إذا كانت الإرادة هي «الشيء في ذاته» هذا الشيء الذي بحثنا عنه طويلاً طويلاً، ويأسنا من وجوده مديداً مديداً. وما هي الحال إذا كانت الإرادة هي الحقيقة الواقعية الباطنية الأولى والجوهر الخفي لجميع الأشياء؟

إذن فلنحاول ترجمة العالم الخارجي بمصطلحات الإرادة، ولنغص فوراً إلى الأعماق، وحيث قال الآخرون بأن الإرادة هي صورة للقوة، فلنقل نحن بأن القوة هي صورة للإرادة. إننا عن سؤال هيوم السائل ما هي السببية، سنجيب بأنها الإرادة. وكما

أن الإرادة هي العلة الشاملة داخل ذواتنا، فكذلك هي حالها في الأشياء، ونحن ما لم نفهم على هذا الشكل العلة بوصفها إرادة، فإن السببية ستبقى قانوناً سحرياً غامضاً فقط، ولن يكون لها في الواقع أي معنى، وبدون هذا السر سنساق إلى ماهيات خفية غامضة «كالقوة» و «الجاذبية» و «القرابة»، ونحن لا نعرف ما تكونه هذه القوى، ولكننا نعرف ـ على الأقل بقليل من مزيد من وضوح ـ ما تكونه الإرادة. فلنقل إذن بأن التنافر والتجاذب، والاتحاد والانحلال والمغنطيسية والكهرباء، وقوة الثقل والتبلور هي جميعاً الإرادة. ولقد عبر غوتيه عن هذه الفكرة في عنوان إحدى رواياته، عندما دعا تجاذب العاشقين الذي لا يُقاوم «بالقرابات الاصطفائية». فالقوة التي تجذب العشاق والقوة التي تجذب الكوكب هما القوة الواحدة عينها.

وهكذا هي أيضاً الحال في حياة النبات. فكلما ازددنا في تدرجنا هابطين في سلم صور الحياة، نجد أن دور الفكر يتزايد ضآلة على ضآلة، لكن ليست هذه هي الحال والإرادة.

«إن ذاك الذي يلاحق داخلنا، غاياته على ضوء المعرفة ولكنه هنا. . . (في العوالم الدنيا ـ المترجم) يكدح بصورة بكماء عمياء ووفقاً لأسلوب ذي جانب واحد ولا يتبدل، يجب أن يدخل في كلا الحالين تحت اسم الإرادة.

إن اللاوعي هو الحال الأصلية والطبيعية لجميع الأشياء، ولذلك فإنه أيضاً المرتكز الذي عنه ينجم في أنواع خاصة من الكائنات، الوعي بوصفه أسمى إزهرارها، ولذلك يستمر حتى اللاوعي في أن يكون دائماً العنصر المسيطر. وبناءً على ذلك يكون معظم الموجودات بدون وعي، غير أنها، مع ذلك، تنشط وتفعل وفقاً لقوانين طبيعتها. وأعني بذلك وفقاً لقوانين إرادتها.. ويكون للنبات على الأكثر شيء ما ضعيف الشبه جداً بالوعي، وتعيش الأنواع الدنيا من الحيوان في فجر الوعي فقط. ولكن حتى بعد صعود الوعي كامل درجات السلم الممتدة من الحيوانات إلى الإنسان فعقله، فإن لاوعي النبات الذي انطلق منه الوعي، يبقى مع ذلك الأساس، ويمكننا أن نشعر به في ضرورة النوم».

لقد كان أرسطو على حق حينما قال بأنه توجد باطناً قوة تصوغ كل صورة في النبات والكواكب والحيوانات والبشر، «وإن غريزة الحيوانات بصورة عامة، تعطينا أوضح صورة لما يبقى من الغائية أو الحردية في الطبيعة، وذلك لأنه كما أن الغريزة هي فصل مشابه لذاك الذي يرشده تصور الغاية، ومع ذلك تكون كلياً بدونه، فكذلك فإن كل تركيب في الطبيعة يشابه ذاك الذي يقوده تصور الغاية ويكون مع ذلك بدونه كلياً».

وإن المهارة الميكانيكية الرائعة، التي تبديها الحيوانات، ترينا كيف أن الإرادة تكون متقدمة على الفكر. فالفيل الذي طافوا به بلدان أوربا وعبر المئات من الجسور، رفض أن يتقدم ليعبر جسراً واهياً مع أنه قد رأى العديد من الخيول والبشر يعبرون عليه. وإن كلباً صغيراً يخشى القفز من على طاولة، إنه يرى مسبقاً أثر السقوط، ويراه لا نتيجة لمحاكمة عقلية، (وذلك لأن ليست لديه خبرة في سقوط كهذا)، بل يراه بغريزته، وإن القردة من نوع الأوران أوتان تصطلي بالنار التي تجدها في طريقها، لكنها لا تطعم النار، ومن الواضح إذن أن أفعالاً كهذه تكون أفعالاً غريزية وليست أفعالاً ناجمة عن التعقل، وهي ليست تعبيراً عن الذهن، بل إنما هي تعبر عن الإرادة.

وإن الإرادة هي، بالطبع، إرادة الحياة وإرادة أرفع درجة من الحياة. وكم غريزة هي الحياة على قلوب جميع الأشياء الحية! وبأي صبر صامت تحتمل الحياة أجلها! لقد غفت الكهربية الجلوانية طيلة الآلاف من السنين داخل النحاس والزنك، وكان هذان المعدنان يرقدان بهدوء إلى جانب الفضة، التي يجب أن يبيدها اللهب حالما نجمع بين هذه المعادن الثلاثة ونخضعها للشروط المطلوبة. وإننا نرى حتى في المملكة العضوية بذرة جافة تحفظ قوة الحياة الغافية وتصونها طيلة ثلاثة آلاف من الأعوام، وعندما تحين الظروف الملائمة تنمو كنبتة». وإن الضفادع[1] البرية التي وجدت في الحجارة الكاسية تدفعنا إلى الاستنتاج أن حتى الحياة الحيوانية تستطيع أن تتوقف طيلة الآلاف من الأعوام. إن الإرادة هي إرادة الحياة، وإن عدوها السرمدي هو الموت.

ولكن ربما كان بمقدورها أن تنتصر حتى على الموت؟

٢ ـ إرادة التناسل

نعم، إن باستطاعتها أن تتغلب على الموت، وذلك بستراتيجية التناسل واستشهاده.

إن كل نظام عضوي عادي يسارع إلى النضوج كي يضحي بذاته من أجل واجب التناسل: وذلك ابتداء من ذكر العنكبوت الذي تأكله أنثاه بعد أن يكون قد لقحها، أو من الزنبور الذي يكرس نفسه لجمع الغذاء لنسله الذي لن يراه أبداً، إلى الرجل الذي ينهك ذاته حتى الانهيار في كدّه لإغذاء وإكساء وتعليم أطفاله. وإن التناسل هو الغرض

(١) هذا النوع من الضفادع لا يغشى الماء إلا في فصل المزاوجة.

النهائي لكل نظام عضوي، وإنه أقوى جميع غرائزه، وذلك لأنه بهذه الطريقة وحدها تستطيع الإرادة التغلب على الموت وقهره. ولكي تؤمن أسباب الغلبة على الموت، لذلك تكون إرادة التناسل موضوعة كلياً تقريباً ما وراء سيطرة المعرفة أو التأمل، ويحدث أحياناً أن يكون حتى للفيلسوف أطفال.

ويسترسل شوبنهور فيقول:

«إن الإرادة ترى نفسها هنا كإرادة مستقلة عن المعرفة وفاعلة بعمى كما هي الحال في الطبيعة اللاواعية... وبناء على ذلك فإن الأعضاء التناسلية هي سداد بؤرة الإرادة، وتشكل القطب المضاد للدماغ الذي يكون ممثلاً للمعرفة... وتكون الأعضاء التناسلية هي مبدأ الحفاظ على الحياة، إذ إنها تؤمن حياة لا نهاية لها، ولهذا السبب عبدها اليونان في البظْر (فالوس)، والهنود في القضيب[1]».

ولقد ورد على لساني هسيود وبيرمنيديس كلام ذي مغزى عميق ألا وهو قولهما بأن إيروس هو الأول وأنه الخالق، والمبدأ الذي تنطلق منه جميع الأشياء، وإن العلاقة بين الجنسين هي النقطة المركزية غير المنظورة لكل فعل وسلوك، وهي تطل برأسها في كل مكان بالرغم من جميع الأقنعة التي يغلفونها بها. وهي سبب الحرب ونهاية السلام، وإنها مرتكز ما هو جدي وقاعدة ما هو ماجن، وهي نبع الفطنة الذي لا ينضب له معين، ومفتاح الأوهام ومعنى جميع الإيماءات الغامضة... ونحن نراها في كل لحظة تجلّس نفسها، اعتماداً على اكتمال قوتها الخاصة، على عرش الأسلاف، وتتربع كأنها سيدة العالم الوارثة، وتلقي من عرشها بنظراتها الساخرة، وتضحك هازئة بالإعدادات التي يعدونها لتكبيلها أو سجنها أو على الأقل للحد من شبقها، والحفاظ عليها، حيثما يمكن، مستورة مخفية، وحتى على هذا الشكل، بغية السيطرة عليها كي تتبدّى كأنها فقط هم ثانوي من هموم الحياة».

إن «ميتافيزيقا الحب» تدور حول تبعية الأب للأم، والوالدين للطفل والفرد للنوع. وإن قانون الجاذبية الجنسية يقول أولاً، بأن اختيار الزوج تعنيه إلى حد كبير اللياقة المتبادلة للتناسل، ويجري، على كل حال، هذا التعيين بصورة لا واعية.

ومن ثم يسترسل **شوبنهور فيقول:**

«إن كل واحد من الجنسين يبحث عن زوج أو زوجة يطمس عيوبه كي لا

---

(١) القضيب بوصفه رمزاً للإله شيفا.

تورث... فالرجل الضعيف جسداً يطلب امرأة قوية متعافية... وإن كل واحد سيعتبر بصورة خاصة تلك المزايا التي يجدها في غيره والتي يفتقدها هو في نفسه، على أنها جميلة، لا بل إنه سيعتبر حتى تلك النواقص المضادة لنواقصه على أنها بديعة».

«إن الصفات الجسدية لفردين يمكن أن تكون على ذاك الشكل، حيث يكون الواحد منهما، بغية إنعاش نموذج النوع، إلى أقصى حد ممكن، هو المتمم تماماً للآخر وتابعه، ولذلك يرغب فيه الرغبة الضاربة الجموح... ففي الوعي العميق الذي نتأمل به ونتمعن في كل جزء من أجزاء الجسد... وفي الارتيابية النقدية التي نحدق بها في المرأة التي تبدأ بإشاعة البهجة في نفوسنا... يفعل الفرد هنا وينشط بدون علم منه، ويفعل مسوقاً بشيء يكون أرقى من نفسه وأرفع... وأن كل فرد يفقد جاذبيته لدى الجنس المقابل، وذلك حينما يكون هو أو هي قد ابتعد عن أنسب مرحلة للإِنجاب أو الحمل.... وتكون للصبا بدون جمال، مع ذلك، جاذبية، ولكن ليس للجمال بدون الصبا أي جاذبية... وأن في كل حالة من الوقوع في شباك الغرام... فإن ما يُنظر إليه فقط هو إيجاد فرد ذي طبيعة معينة، وهذا القول تثبته، بصورة أولية، الواقعة المقررة أن القضية الأساسية لا تتمثل في الحب المتبادل بل في التملك أو الاستملاك».

وبالرغم من ذلك فليس هناك من زواج تعيس تعاسة الزواج عن حب، وهذا الأمر ناجم تماماً عن كون هدف الزوجين هو استمرار النوع ودوامه وليس اللذة الفردية.

«إن من يتزوج عن حب يجب أن يعيش في شقاء وحزن»، هذا ما يقوله المثل الإسباني.

وإننا لنستحمق نصف الآداب التي كتبت عن قضية الزواج، وذلك لأن هذا النصف يعتقد بالزواج كتزاوج بدلاً من أن يراه كتدبير للحفاظ على الجنس. والطبيعة تبدو على أنها لا تهتم ولا تبالي «بما إذا كان الوالدان يعيشان سعيدين أبداً فيما بعد، أو يعيشان السعادة فقط ليوم واحد، وذلك طالما أنهما يكونان قد تناسلا. والزواج المتكافىء الذي يرتبه ذوو الأزواج يكون مراراً أسعد من زواج الحب. ومع ذلك ينبغي علينا أن نعجب، وفقاً لمفهوم ما، بالمرأة التي تتزوج عن حب ضاربة عرض الحائط بنصيحة والديها، وذلك لأنها فضلت ما هو الأهم وفعلت، منساقة وراء روح الطبيعة (أو بتعبير أدق منساقة وراء روح النوع)، بينما أن نصيحة الوالدين تكون صادرة عن روح الأنانية الفردية».

ويستطرد فيقول: بأن الحب أفضل علم لتحسين النسل والاستنسال.

ولما كان الحب خدعة تمارسها الطبيعة، لذلك فإن الزواج هو ندم الحب وانسحاق قلبه، ولذا يجب أن يكون القاضي على الخرافة والوهم. وباستطاعة الفلاسفة وحدهم أن يكونوا سعداء في الزواج، ولكن الفلاسفة لا يتزوجون. ويسترسل شوبنهور قائلاً:

«وبسبب أن الهيام يعتمد على وهم قد عرض ما هو ذو قيمة بالنسبة للنوع فقط بوصفه ثميناً في نظر الفرد، لذلك يتوجب على الانخداع أن يتلاشى ويزول بعد بلوغ غاية النوع وهدفه. وهنا يكتشف الفرد أنه كان غراً بيد النوع. ولو أن هيام بترارك لاقى شبعاً أو إشباعاً لكانت أغنيته قد أخرست وابتلعها الصمت».

إن تبعية الفرد للنوع بوصفه أداة لاستمرار النوع تتبدى أيضاً في اعتماد الحيوية الفردية الظاهرة على حال الخلايا التناسلية.

ويستطرد فيلسوفنا:

«وينبغي أن نعتبر الدافع الجنسي على أنه هو الحياة الباطنية للشجرة (النوع)، التي عليها تنمو حياة الفرد كأنها ورثة تغذيها الشجرة وتساعد في إغذاء الشجرة، وهذا هو السبب الذي يجعل الدافع الجنسي هكذا قوياً ونابعاً من أعماق طبيعتنا. وأن خصي الفرد يعني بتره من شجرة النوع التي ينمو عليها، وبتره، على هذا الشكل، يعني تركه ليذبل ويذوي، وهذا هو سبب انحطاط قواه العقلية والجسدية. أما أن يتبع خدمة النوع، أي الإلقاح، في حالة كل فرد حيواني، إنهاك ووهن برهيان ينتبان جميع القوى، وأن يتبعها فعلاً لدى معظم الحشرات موت سريع، والذي بسببه قال كلوس: Seminis emissio est partis animae jactura، وكون أن حالة خمود القوة الاستيلادية في الإنسان تعني أن الفرد يقترب من الموت، وكون الإسراف في استخدام هذه القوة يقصر من أجل الحياة، بينما أن الاعتدال في استعمالها، يزيد، من جهة أخرى، في طاقات جميع القوى، وخاصة في قوة العضلات، الأمر الذي جعل استعمالها جزءاً من تدريب الرياضيين اليونايين، وكون أن هذا الكبح ذاته من جماحها يطيل في أجل حياة الحشرة حتى فصل الربيع التالي، كل هذه الأمور تدل على أن حياة الفرد هي حياة مستعارة فقط من حياة النوع... إن الانجاب هو أرقى نقطة، وبعد تحقيقه تنحط حياة الفرد الأول انحطاطاً سريعاً أو بطيئاً، بينما تقوم حياة جديدة فتؤمن للطبيعة استمرار النوع ومجالدته وتكرر الظاهرات ذاتها. وهكذا، فإن تناوب الموت والتناسل هو خفقان نبض النوع.

ويكون الموت بالنسبة للنوع ما يكونه النوم بالنسبة للفرد. . . وعقيدة الخلود العظمى، عقيدة الطبيعة، هي ملك له. . . وذلك لأن العالم بأسره، وبجميع ظاهراته، هو موضوعية إرادة غير قابلة للانقسام، إنها الفكرة، التي تكون بالنسبة لجميع الفكر الأخرى ما يكونه التناغم بالنسبة لصوت مغني واحد وحيد. . . .

ويورد إيكرمان في كتابه المعروف باسم «محادثات مع غوتيه» (وفي الصفحة ١٦١ من الجزء الأول) على لسان غوتيه قوله: «إن روحنا هي كائن ذو طبيعة غير قابلة للفناء تماماً وإن فاعليتها تستمر من الأزلية إلى الأبدية. إنها كالشمس التي تبدو فقط لعيوننا الأرضية على أنها تغرب وتغيب، والتي في الواقع لا تغرب أبداً ولا تغيب بل تشرق أبداً ودوماً وبدون انقطاع». ويستطرد شوبنهور فيقول «بأن غوتيه قد أخذ هذا التشبيه مني، ولم اقتبسه أنا منه».

إننا نبدو فقط في الفراغ والزمان على أننا كائنات منفردة، فهذان يشكلان «مبدأ الإفراد»، الذي يقسم الحياة إلى أنظمة عضوية مميزة وذلك كما تبدو في أماكن أو أطوار مختلفة. إن الفراغ والزمان هما قناع المايا[1]، إنهما الوهم الذي يُخفي وحدة الأشياء. والحق أنه يوجد فقط النوع، الحياة فقط، الإرادة فقط، «فإن تفهم بوضوح أن الفرد هو ظاهرة فقط وليس الشيء في ذاته»، وأن ترى في التبدل المستمر الذي يطرأ على المادة دوام الصورة الثابت. هذان هما جوهر الفلسفة. «وأن شعار التاريخ يجب أن يكون: «إنها الأشياء ذاتها لكن بطرق مختلفة»، وكلما ازدادت الأشياء تبدلاً يزدد بقاؤها الأشياء ذاتها. ويستطرد قائلاً:

«إن ذاك الإنسان الذي لم يتبد له البشر وجميع الأشياء على أنها في جيمع الأزمان مجرد أشباح وأوهام لن تكون له طاقة على الفلسفة. . . وأن فلسفة التاريخ الحقيقية تكمن في إدراكنا أن في جميع التبدلات اللامتناهية وتعقيد الأحداث المتنافر الكثير الألوان، يوجد أمامنا فقط الكائن ذاته تماماً والذي لا يتبدل أو يتغير، والذي يلاحق اليوم الغايات نفسها كما لاحقها بالأمس وكما سيلاحقها أبداً ودوماً. وبناءً على ذلك يتوجب على الفيلسوف التاريخي التعرف والاعتراف بالخلق المتطابق في جميع الأحداث. . . . وعليه بالرغم من تنوع الظروف الخاصة والأزياء والسلوك والعادات، أن يرى في كل مكان الإنسانية ذاتها. . . فإن يك المرء قد قرأ هيروديت هو أمر، من وجهة النظر الفلسفية، مساوٍ لدراسة التاريخ دراسة كافية. . . لقد كانت الدائرة في كل

---

(١) المايا: قبيلة هندية.

زمان ومكان رمزاً للطبيعة وذلك لأنها منهاج أو نموذج التواتر أو التكرار».

إننا نرغب في الاعتقاد بأن كل تاريخ هو إعداد أعرج وناقص لحقبة رائعة حيث نكون نحن ملحها وذورتها، ولكن مفهوم التقدم هذا هو مجرد غرور وحماقة. «وبصورة عامة فإن الحكماء في جميع العصور كانوا ينطقون بالأشياء ذاتها، كما وأن الأغبياء، الذين يشكلون في جميع الأزمان الأكثرية، قد سلكوا السلوك ذاته، وفعلوا نقيض ما فعله الحكماء، وعلى هذه الشاكلة ستستمر الحال». وذلك لأننا، كما يقول فولتير، سنترك العالم وهو على حاله من الحماقة والشر التي وجدناه فيها.

وعلى ضوء هذا كله نستحصل على مفهوم جديد أشد عبوساً وتقطيباً لحقيقة الجبرية التي لا خلاص منها ولا مناص.

ويسترسل **شوبنهور فيقول**:

«يقول سبينوزا (في الرسالة ٦١) بأنه لو كان للحجر المقذوف به في الهواء وعي لاعتقد بأنه يتحرك بإرادته الحرة الخاصة. إنني أضيف إلى هذا القول فقط قولي بأن الحجر سيكون مصيباً فيما يقوله. فالدفع الذي أعطيه يكون بالنسبة له ما يكونه الدافع بالنسبة لي، وأن ما يبدو في الحجر كتلاحم وتجاذب وصلابة، يكون بطبيعته الباطنية الشيء نفسه كالذي أتعرف عليه داخل ذاتي بوصفه إرادة، والذي سيتعرف عليه الحجر أيضاً، لو أنه أعطي معرفة كإرادة. ولكن الإرادة لا تكون في الفيلسوف ولا في الحجر إرادة «حرة». إن الإرادة ككل كامل تكون حرة، وذلك لأنه لا توجد إرادة أخرى إلى جانبها والتي تكون قادرة على تقييدها، ولكن كل جزء من الإرادة الشاملة. كل نوع وكل نظام عضوي وكل عضو. إنما يعينه الكل الكامل تعييناً مبرماً لا يُنقَض.

«إن كل إنسان يعتقد بديئة بأنه حر تماماً وحتى في أفعاله الفردية، ويعتقد أن بمقدوره في كل لحظة أن يبدأ سلوكاً آخر في الحياة، الأمر الذي يعني أن باستطاعته أن يصبح شخصاً آخر، ولكنه يجد تفيئة ومن خلال الخبرة، ولذهوله ودهشته أنه ليس حراً بل مخضوع للضرورة، وأنه بالرغم من جميع عزائمه وتأملاته لا يبدل سلوكه، وأنه مرغم منذ بداية حياته حتى نهايتها على تنفيذ خلقه الذي يستنكره هو بالذات ويدينه، كما لو أنه كان مرغماً على القيام بالدور الذي تعهد بالقيام به، حتى تمام نهايته.

العالم كشر

ولكن إذا كان العالم إرادة، فعندئذٍ يجب أن يكون عالماً من العذاب والآلام،

وذلك أولاً بسبب أن الإرادة بالذات تدل على عوز أو حاجة، ويكون نهمها دائماً أشد مما تطاله يدها، وذلك لأنه عند إشباع كل رغبة تبقى عشر رغبات يمتنع عليها التشبع والإشباع. فالرغبة لا حدود لها، والتحقيق يكون محدوداً، «إنه كالصدقات التي يرمون بها إلى المستجدي، حيث تبقيه حياً ليومه كي تطيل في شقائه غداً. . . وطالما يكون وعينا مملوءاً بإرادتنا، وطالما نستسلم لحشد من الرغبات بما لها من آمال ومخاوف دائمة مداومة، وطالما نكون خاضعين لأن نشتهي ونريد، فعندئذٍ لن يكون بمقدورنا أبداً أن نوفر لأنفسنا سعادة أو سلاماً دائماً». زد على ذلك أن التحقيق لا يشبع أبداً ولا يرضي: وليس هناك من شيء أشد خطراً على المثل الأعلى من تحقيق، «وأن الهيام المُشبع يؤدي إلى التعاسة أكثر من تأديته إلى السعادة، وذلك لأن مطالبه تتضارب مراراً بهكذا مقدار والصلاح الشخصي لذاك الشخص الذي يخشى من أن تقوض تلك المطالب صلاحه».

إن كل فرد يحمل في داخله تناقض مصدع ممزق، وأن الرغبة المحققة المشبعة تولد رغبة جديدة وهكذا دواليك حتى ما لا نهاية. «وهذا الأمر ينشأ في الأعماق من حيث أنه من المتوجب على الأرادة أن تعيش على ذاتها، وذلك لأنه لا يوجد أي شيء إلى جانبها، وهي إرادة نهمة جائعة».

ويستطرد شوبنهور فيقول:

«لقد عينت الطبيعة في كل فرد مقياس الألم الجوهري بالنسبة له تعييناً أولاً وأخيراً، وهو مقياس لا يمكن له أن يبقى خاوياً فارغاً، ولا يستطيع أن يكون أكثر من مليء. . . فإذا انزاح هم شديد وضاغط عن صدورنا. . فإن هماً آخر سيحل فوراً محله، هماً كانت كل مادته موجودة ومتوافرة قبل ذلك، لكن لم يكن بمقدوره أن ينزل بوعينا كهمٍّ، وذلك لأنه لم يكن له متسع. . . . ولكن نظراً لأنه قد أصبح له الآن متسع ومكان، لذلك فإنه ينطلق قدماً ويشغل كرسي العرش».

وتكون الحياة شراً أيضاً بسبب كون الألم هو المحرض الرئيسي والحقيقة الواقعية، ولأن اللذة هي فقط إزالة سلبية للألم. ولقد كان أرسطو مصيباً عندما قال بأن الإنسان لا يطلب اللذة بل إنما يسعى وراء التحرر من الهم والألم، ويسترسل فيلسوفنا قائلاً:

«إن كل غبطة، أو ما يدعى بصورة عامة بالسعادة، هي في حقيقتها الواقعية وجوهرها سلبية فقط. . . . ونحن لا نعي سداداً النعم والمنافع التي نتمتع بها واقعاً

وفعلاً، ولا نقدرها حق قدرها بل نعتقد بأنها مجرد أمور بدهية، لأنها ترضينا بصورة سلبية وذلك بكبحها من جماح العذاب واحتجازه. . . ونحن لا نعي قيمتها إلا عندما نفقدها، وذلك لأن العوز والحرمان والحزن هي جميعاً أشياء إيجابية وهي تداهمنا بصورة مباشرة. . . فما كانه ذاك الذي دفع بالكلبيين إلى نبذ اللذة ورفضها بكل صورها، إذا لم يكن كون الألم، إلى حد بعيد أو قريب، مرتبطاً دائماً باللذة؟».

إن الحياة شر لأن حالما يسمح العوز والعذاب للإنسان بالراحة يقترب منه فوراً الملال أو السأم، حيث يجعله يتطلب بالضرورة اللهو أي المزيد من العذاب. وحتى لو بلغ الناس الطوبى الاشتراكية وجسدوها، فإن شروراً لا تعد ولا تحصى ستبقى قائمة وموجودة، وذلك لأن بعض الشرور. كالنزاع مثلاً. تكون جوهرية بالنسبة للحياة، وحتى لو أزيل كل شر، وانتهى النزاع كلياً، فإن السأم سيصبح ألماً لا يُطاق ولا يحتمل. وهكذا فإن الحياة تتأرجح كرقاص الساعة أماماً وخلفاً وبين الألم والسأم. . . وبعد أن صاغ الإنسان من جميع الآلام وأنواع العذاب مفهوم الجحيم فإنه لم يبق لمرابع الجنة سوى الضجر والسأم. . . ونحن كلما صادفنا المزيد من النجاح ينتابنا المزيد من الملل والضجر. وكما أن العوز هو السوط الذي يسوط الأمة دائماً، فكذلك فإن الضجر هو السوط الذي يلهب ظهر العالم النموذجي. ويتمثل ضجر الطبقة الوسطى في أيام الآحاد «العُطل»، والعوز في بقية أيام الأسبوع».

إن الحياة شر لأن النظام العضوي كلما ازداد رفعة وسمواً يزدد ألماً وعذاباً، وإن نمو المعرفة ليس بحل لهذه المعضلة.

ويستطرد شوبنهور فيقول:

«وذلك لأنه كلما أصبحت ظاهرة الإرادة أكثر اكتمالاً، يصبح الألم أشد فأشد وضوحاً. وفي عالم النبات لا توجد حتى الآن حساسية، لذلك لا يوجد فيه ألم. وتكابد الأنواع الدنيا من الحيا الحيوانية. كالنقيعات. مقداراً طفيفاً جداً من الألم، وحتى الحشرات لا تزال طاقتها للإحساس والألم محدودة. ويتبدى الألم أولاً وبدرجة شديدة مع الجهاز العصبي الكامل للحيوانات المتفقرة، وتزداد دائماً درجته شدة كلما لاقى العقل أو الذكاء المزيد من التقدم والتطوير. وعلى هذا الشكل وتناسباً وبلوغ المعرفة وتصاعد الوعي، يتزايد أيضاً الألم ويبلغ أشد درجاته في الإنسان. ومن ثم فكلما ازدادت معرفة الإنسان وضوحاً وتمييزاً ـ وتزايد ذكاؤه ـ يزدد ألمه شدة، وإن الإنسان الموهوب عبقرية هو أكثر الناس معاناة للألم والعذاب».

لذلك فإن ذاك الذي يوسع دائرة المعرفة، إنما يزيد في شدة الألم. وحتى الذاكرة والبصيرة (النظر البعيد) تضاعفان في الشقاء البشري، وذلك لأن معظم ألمنا يكمن في الاستذكار أو التوقع، أما الألم بالذات فهو جد موجز وقصير. وأن ما يسببه التفكير بالموت من الألم لأشد بكثير مما يسببه الموت بالذات.

وأخيراً وعلاوة على ذلك تكون الحياة شراً لأن الحياة هي حرب. فنحن نرى في كل مكان من الطبيعة صراعاً ومنافسة ونزاعاً وتداولاً انتحارياً للنصر والهزيمة. وكل نوع من الأنواع يقاتل للاستحواذ على مادة الأنواع الأخرى ومكانها وزمانها».

ويسترسل شوبنهور:

«إن الهدرة[١] الشابة، التي تنمو كالبرعم من الهدرة الهرمة، ومن ثم تفصل ذاتها عنها، تقتتل والهرمة، وهي لا تزال مربوطة بها، على الفريسة التي تلقي بنفسها إليها، وهكذا نرى الواحدة منهما تختطف الفريسة من فم الأخرى. ولكن النملة الإِسترالية المعروفة باسم البولدوغ تقدم لنا أوضح مثل على هذا النوع، وذلك لأنه إذا قطع أحدهم هذه النملة إلى جزئين، فعندئذٍ تنشب المعركة بين الجزئين وتدور رحاها بين الرأس والذنب.

فينشب الرأس أسنانه بالذنب، ويدافع الذنب عن نفسه بإقدام وشجاعة باللدغ واللسع، وقد تستمر المعركة بينهما زهاء نصف ساعة، إلى أن يموتا أو يجرهما النمل الآخر بعيداً... وهذه المبارزة تحدث كل مرة يجرون فيها هذه التجربة... ويقص علينا يونغهام قائلاً بأنه شاهد في جزيرة جافا سهلاً منبسطاً فسيحاً إلى أبعد حد يبلغه النظر، وشاهده مغطى كلياً بالهياكل العظمية وأعتقد بأنه كان ميداناً لإحدى المعارك، ولكن تلك الهياكل العظمية كانت هياكل سلاحف بحرية... كانت تخرج من البحر سالكة هذه الطريق، كي تضع بيضها، وأثناء ذلك كانت تهاجمها الكلاب الوحشية حيث كانت تتكاتف عليها وتقلبها على ظهورها وتعريها عند البطن من قوقعتها الصغيرة ومن ثم تلتهمها وهي حية... ولكن مراراً كثيرة كان ينقض نمر على الكلاب... من أجل هذا ولدت تلك السلاحف البحرية... وهكذا فإن إرادة الحياة تفترس نفسها في كل مكان، وتكون، بصورة مختلفة، غذاءها الخاص حتى يعتبر أخيراً الجنس البشري، بسبب أنه يخضع جميع الأنواع الأخرى، الطبيعة كمصنع لفائدته الخاصة. ولكن حتى

(١) الهدرة: حيوان مائي.

الجنس البشري يكشف داخل ذاته، وبأشد الوضوح هولاً ورعباً، عن هذا الصراع، عن نزاع الإرادة هذا وذاتها، وهكذا نجد أن الإنسان ذئب بالنسبة لأخيه الإنسان».

إن الصورة العامة للحياة لهي شديدة الألم تقريباً بالنسبة للتأمل، والحياة تعتمد على ألا نعرف بها معرفة جد واسعة.

وبهذا الصدد **يقول شوبنهور:**

«إننا عرضنا بوضوح شديد على بصيرة الإنسان، العذاب المرعب والشقاء المروع اللذين تكون حياته عرضة لهما بصورة دائمة، فعندئذٍ سيجتاحه الهول والرعب. وإذا طفنا بالمتفائل الراسخ الإيمان بالتفاؤل على المستشفيات والمصحات وقاعات العمليات الجراحية، وعلى السجون وأقبية التعذيب وسجون العبيد، وميادين المعارك وغرف الإعدام، وإذا كشفنا له عن أعشاش الشقاء المظلمة، حيث يخبيء الشقاء نفسه عن لمحة الفضول البارد، وسمحنا له أخيراً بالنظر إلى سجون يوغوليفو حيث يتضور نزلاؤه جوعاً، فعندئذٍ سيدرك هو أيضاً طبيعة «أفضل العوالم الممكنة هذا»، وذلك لأنه من أي مكان أخذ دانتي مادة وصفه للجحيم، ما عدا من هذا العالم؟ ومع ذلك جعل منه جحيماً جد حقيقي. ولكن عندما انطلق ليصف الفردوس ومباهجها، جابهته عقبة كؤود لا يمكن تخطيها، وذلك لأن عالمنا لا يملك إطلاقاً المادة لهذا الوصف... إن كل قصيدة ملحمية أو درامية تستطيع فقط أن تعرض صراعاً أو مجهوداً، ونضالاً من أجل السعادة، ولكنها لا تستطيع أبداً أن تعرض السعادة الدائمة الكاملة بالذات. وهي تسير بإبطالها خلاف ألف من العقبات والمخاطر إلى هدفهم؛ وحالما يبلغون الهدف تسارع إلى إسدال الستار، وذلك لأنه لا يبقى عندها من أي شيء تريه سوى كون الهدف البراق، حيث ترقب البطل أن يجد السعادة قد خيب آماله، وأن حاله بعد بلوغه ليست بأفضل مما كان عليه من قبل».

إننا تعساء كأزواج، وتعساء كعزاب، إننا تعساء في الوحدة وتعساء في المجتمع، إننا كالقنافذ يلتصق بعضنا ببعض طلباً للدفء، لكننا نزعج حين شدة الازدحام، ومع ذلك نحس بالتعاسة إذا تفرقنا. والحق أن هذا كله لأمر مضحك هازل، فحياة كل فرد إذا نظرنا إليها ككل وركزنا أبصارنا على أعمق ملامحها مغزى، لهي دائماً مأساة، ولكننا إذا خضنا في تفاصيلها نجد أن لها طبع المهزلة. فلتفكر بها!

ويقول شوبنهور بهذا الصدد:

«أن تلتحق وأنت في الخامسة من العمر بمعمل للغزل أو بمصنع آخر، وأن تقوم

يومياً ابتداءً من هذا السن فما بعده أولاً طيلة عشر ساعات ومن ثم اثنتي عشرة ساعة وأخيرة أربع عشرة ساعة بالعمل الميكانيكي ذاته، فهو أن تشتري بباهظ ثمن غبطتك بتلقط نَفَسك. ولكن هذا هو قدر الملايين من الناس، كما وأن قدر المزيد من الملايين مشابه لذاك ونظير له. . . زد على ذلك أن قوى جبارة من قوى الطبيعة تكمن وتقيم تحت قشرة هذ الكوكب الصلدة، وحالما تطلق لها بعض صدفة العنان، يتوجب عليها بالضرورة أن تدمر القشرة مع كل من وما يعيش عليها، وهذا الأمر قد حدث ثلاث مرات على الأقل، ومن الجائز، مع ذلك، أن يتكرر مراراً. وإن الهزات الأرضية التي حدثت في لشبونة وهايتي ودمار مدينة بومبي، ليست سوى إيماءات تلعابية طفيفة لما يمكن أن يحدث».

وفي وجه كل هذا يكون التفاؤل سخرية وحريرة من بلايا البشر، ونحن لا نستطيع أن نسند إلى تبرير عدالة الله الذي قدمه لايبنتز، «بوصفه تفاؤلاً ميثودياً ومنفتحاً انفتاحاً عريضاً»، أي فضل أكثر من أن هذا التبرير أصبح فيما بعد باعثاً لكتابة رواية «كنديد» التي وضعها فولتير العظيم، بينما أن العذر الأعرج والذي جرى تكراره مراراً، عذر لايبنتز لشر العالم وتعليله أن الشر يعود أحياناً بالخير. قد حصل على تثبيت لم يكن يتوقعه لايبنتز. وزبدة القول: إن طبيعة الحياة تعرض، جملة وتفصيلاً، نفسها علينا كأنها طبيعة محسوبة ومقصود بها أن تقنعنا بأنه لا يوجد أي شيء إطلاقاً جدير بكدنا ومجهوداتنا وصراعنا، وأن كل الأشياء الطيبة باطلة، وأن العالم مفلس في جميع غاياته، وإن الحياة تجارة لا تغطي نفقاتها.

ولكي يكون المرء سعيداً يجب أن يكون جاهلاً كالشباب، فالشباب يعتقد بأن الميل إلى العمل والكد هما متعتان من متع الحياة، وذلك لأنه لم يكتشف بعد لاشبعية الرغبة المتعبة، وعدم جدوى التحقق والإِنجاز، وهو لم يرَ بعد حتمية الفشل والهزيمة.

وبهذا الصدد يقول شوبنهور:

«إن مرح الشباب وحيويته يعودان جزئياً إلى أننا نكون صاعدين تلة الحياة، لا يكون الموت على مشهد منا، فهو يكمن عند سفح جانبها الآخر. . . وعندما تقترب الحياة من نهايتها، يستثير فينا كل يوم نعيشه إحساساً كالإحساس الذي يشعر به المجرم عند كل خطوة يخطوها في طريقه إلى المشنقة. . . ولكي يرى المرء كم قصيرة هي الحياة يجب أن يكون قد عاش طويلاً. . . وإلى أن نبلغ السادسة والثلاثين من العمر، وذلك فيما يتعلق بأسلوب استعمالنا لطاقتنا الحيوية، يجوز أن نقارَن بأولئك الناس

الذين يعيشون على فائدة مالهم، فما ينفقونه اليوم يكسبونه غداً. ولكن حالنا من سن السادسة والثلاثين فما بعد هي كحال المثمِّر للمال حيث يبدأ بالافتتان بحب المال. . . وهذه الكارثة المرعبة هي التي تجعل عاطفة حب التملك والاستحواذ تتزايد شدة كلما خطا بنا العمر بعيداً. . . وطور الشباب هو أبعد من أن يكون أسعد مرحلة من مراحل الحياة، إذ أن هناك من الحقيقة في قول أفلاطون أكثر بكثير من ذاك القول، قول أفلاطون الوارد في مطلع كتابه الجمهورية والقائل بأن الجائزة يجب أن تعطى للمتقدمين في العمر، وذلك لأن الإنسان يكون في مثل تلك السن، قد تحرر من الانفعال الحيواني الذي لم يكف أبداً حتى مرحلة الشيخوخة عن تأريقه. . . ومع ذلك يجب أن لا ننسى أنه عندما يخبو أوار هذا الانفعال يكن لب الحياة الحقيقي قد ذوى وتلاشى، وعندئذٍ لا يبقى منها أي شيء ما عدا القوقعة الفارغة، أو أن الحياة، من وجهة نظر أخرى، تمسي كمهزلة مسرحية بدأت بممثلين حقيقيين ومن ثم تابعت تمثيلها حتى النهاية آلات ذاتية الحركة كسوها بلباس الممثلين وأزيائهم».

وفي النهاية نقابل الموت، ونقابله حالما تبدأ الخبرة بأن تنسق من نفسها حكمة، ويأخذ الدماغ والجسد بالانحطاط. إن كل شيء يتباطأ لمدة برهة فقط، ومن ثم يسارع إلى الموت وإذا كان الموت. يتريث حتى يحين زمنه، فإنه حينذاك لا يقوم إلا بمداعبتنا كما تداعب الهرة فأراً بائساً لا حول له ولا قوة. «ولمن الواضح بصورة لا تقبل جدلاً، إنه لما كان سيرنا ليس سوى حيلولة دائمة بيننا وبين السقوط، لذلك فإن حياة أجسادنا ليست سوى منع دائم لموتنا، إنها الموت الذي نؤجله دائماً». «وتوجد دائماً بين بزات الطغاة الشرقيين وحللهم الرائعة قارورة ثمينة مملوئة بالسم». ففلسفة الشرق تدرك أن الموت كلي الوجود، وهي تعطي تلامذتها تلك النظرة الهادئة وذاك التأني الوقور في السلوك، واللذان ينبعان من وعيها بقصر أجل الوجود الشخصي. إن الخوف من الموت هو بداية الفلسفة والسبب الأول للدين. وإن الرجل العادي لا يستطيع التوفيق بين نفسه وبين الموت، لذلك يبتدع من الفلسفات واللواهيت ما لا يعد ويحصى، وأن انتشار عقيدة الخلود لهو دليل على الخوف المرعب من الموت.

وكما أن اللاهوت هو الملاذ من الموت، فكذلك يكون الجنون ملاذاً من الألم. «فالجنون يكون كطريق لتجنب تذكر العذاب»، وهو فترة من إنقاذ وخلاص في حبل الوعي، وبمقدورنا أن ننجو من مغبات تجارب أو مخاوف معينة بواسطة نسيانها.

ويستطرد **شوبنهور قائلاً**:

«كم هي بغضاؤنا للتفكير بالأشياء التي تجرح مصالحنا وكبرياءنا وتعترض

أمانينا، وبأية مشقة نقرر وضع أشياء كهذه أمام عقولنا لتحريها تحرياً جدياً وحريصاً. . . وإن في مقاومة الإرادة تلك للسماح بفحص ما يكون مناهضاً لها تحت مجهر العقل، يقع المكان الذي يمكن للجنون أن يجتاح منه العقل. . . وإذا بلغت مقاومة الإرادة لإدراك بعض من معرفة درجة كتلك، حيث لا تُنجز عندها عملية الإدراك بكاملها، فعندئذ يجري، بالنسبة للعقل، منع عناصر أو ظروف معينة وكبتها كبتاً كاملاً، وذلك لأن الإرادة لا تطيق ولا تحتمل النظر إليها، ومن ثم يجري، من أجل الارتباطات الضرورية، ملء الثغرات التي تحدث على هذا الكل، حسب الإرادة والرغبة، وهكذا يتبدى الجنون ويظهر، وذلك لأن العقل يكون قد تخلى عن طبيعته كي يسر الإرادة ويبهجها، وهنا يأخذ الإنسان بتصور ما لا وجود له. ومع ذلك فإن الجنون الذي نشأ على هذه الصورة، يكون نسياناً لعذاب لا يُطاق ولا يحتمل، فهو آخر علاج لطبيعة منهوكة متعبة أي أنه آخر علاج للإرادة».

ويكون الملاذ الأخير هو الانتحار. وهنا ومن الغريب أن نقول، بأن الفكر والخيال يهزمان أخيراً الغريزة.

ويُقال بأن ديوجين قد وضع حداً لحياته برفضه التنفس. . . فيا لهذا العمل من انتصار على إرادة الحياة!

ولكن هذا الانتصار هو انتصار فردي محض، فالإرادة تستمر في النوع، والحياة تضحك من الانتحار وتبسم من الموت، وذلك لأنه توجد لقاء كل موت مقصود متعمد، آلاف الولادات غير المقصودة أو المتعمدة. «إن الانتحار هو تدمير مقصود لوجود ظاهراني فردي، وهو عمل باطل وأحمق، وذلك لأن الشيء في ذاته. النوع والحياة والإرادة بصورة عامة. يبقى غير متأثر به، كما أن حتى قوس القزح يجالد مهما بلغت سرعة نقاط الماء التي تعضده في سقوطها». إن البؤس والنزاع يستمران بعد موت الفرد، ويجب أن يستمرا طالما تكون الإرادة هي العنصر المسيطر في الإنسان، ولن تنتصر البشرية على شرور الحياة ومصائبها إلا بعد أن تخضع الإرادة للمعرفة والعقل إخضاعاً.

حكمة الحياة

١ ـ الفلسفة

فلنتأمل، أولاً، في سخف الرغبة في الاستحواذ على السلع المادية. فالحمقى يعتقدون بأنه إذا كان بمقدورهم فقط جمع الثروة فعندئذ سيشبعون إرادتهم ويرضونها.

فالإنسان الذي تتوفر لديه الوسائل، يفترضونه إنساناً يمتلك الوسائل لتحقيق كل رغبة وإشباعها. «إنهم يلومون مراراً الناس ويوبخونهم على تفضيلهم المال على جميع الأشياء، وعلى حبهم له أكثر من أي شيء آخر، ولكنه لأمر بدهي وحتى حتمي أن يحب الناس ذاك الشيء المشابه لبروتيس الذي لا يكل ولا يمل، والذي يستطيع دائماً أن يحول نفسه إلى أي شيء تتطلع إليه رغبات الناس المتعددة والطوّافة الجوّالة. فكل شيء آخر ما عدا المال، يستطيع أن يرضي رغبة واحدة فقط، لكن المال وحده هو الخير بصورة مطلقة. . . وذلك لأنه هو الإشباع التجريدي لكل أمنية أو رغبة». وبالرغم من ذلك فإن حياة مكرسة لجمع الثروة واكتسابها تكون حياة لا نفع فيها ما لم نعرف كيف نحول الثروة إلى هناءة وغبطة، وهذا التحويل هو فن يتطلب ثقافة وحكمة. وإن تتالياً من ملاحقات حسية لا يرضي أبداً طويلاً، إذ يتوجب على المرء أن يفهم غايات الحياة وفن توفير وسائلها أيضاً. «وإن عزائم الناس على صيرورتهم أثرياء تكون أشد ألف مرة من عزائمهم على اكتساب الثقافة، علماً بأنه من المؤكد تماماً أن ما يكوّنه الإنسان يُسهم في تحقيق سعادته أكثر من إسهام ما يملكه». وإن من لا حاجات فكرية له يدعى بوغد زنيم، فهو لا يعرف ماذا يفعل بأوقات فراغه، والهدوء في أوقات الفراغ أمر صعب، ولذلك ينتقل من مكان إلى مكان مفتشاً بنهم عن أحاسيس جديدة، وأخيراً تغلبه نمسيس[1] على أمره. إنها الضجر الشهواني الخليع.

ليست الثروة بل إنها الحكمة هي الطريق. فالإنسان هو في آن واحد كدح إرادة متهور عنيف، (حيث تكمن بؤرتها في الجهاز التناسلي)، وذات خالدة حرة وقورة للمعرفة (حيث يكون الدماغ بؤرتها). وإنه لأمر رائع أن نقول: «مع أن المعرفة هي بنت الإرادة، لكنها مع ذلك تسيطر على الإرادة». وتتبدى إمكانية استقلال المعرفة أولاً في الأسلوب اللامبالي الذي يتجاوب أحياناً العقل وفقاً له، وأوامر الرغبة. «ويحدث أحياناً أن يرفض العقل إطاعة الإرادة، أي عندما نحاول عبثاً تركيز أذهاننا على شيء ما، أو عندما نسعى عبثاً لاستذكار شيء ما استؤمنت الإرادة عليه، ويجعل غضب الإرادة على العقل، في حالات كهذه، علاقتها بالعقل والفرق بينهما، أمرين ظاهرين جداً.

والحق أن العقل، متكدراً من الإرادة، يستحضر بصورة فضولية، ما طلب منه بعد ساعات، أو في الصباح التالي ويستحضره دون ترقب أو انتظار وفي غير أوانه

---

(١) نمسيس: آلهة الانتقام.

تماماً. ومن هذه الصلاحية غير الكاملة يستطيع العقل أن ينتقل إلى السيطرة على الإرادة. «ووفقاً للفكرة السابقة، أو استجابة لضرورة معترف بها، يعاني الإنسان، أو يقدم عامداً على القيام بأهم شيء في نظره وأحياناً بأشد الأشياء هولاً ورعباً: إنه يقدم على الانتحار وتنفيذ أحكام الإعدام والمبارزة وأعمال من كل نوع ومشحونة بشتى المخاطر على الحياة، وبصورة عامة يقدم على أمور تأباها طبيعته الحيوانية بكاملها. ونحن في حالات كهذه نرى إلى أي حد تبلغ سيطرة العقل على الطبيعة الحيوانية.

وسلطان العقل هذا على الإرادة يوفر الأجواء لتطور متعمد مقصود، حيث يكون بمقدور المعرفة أن تلطف من حدة الرغبة أو تسكتها، كما وأن فلسفة جبرية ترى كل شيء كنتيجة حتمية لمقدميه، لتفي، قبل كل شيء آخر، بالمرام. «فمن عشرة أشياء تكدرنا هناك تسعة منها لن تكون قادرة على تكديرنا إذا فهمناها بعللها فهماً كاملاً، وبذلك عرفنا ضرورتها وطبيعتها الحقيقية. وذلك لأن ما يكونه اللجام والقرطمة بالنسبة لحصان جموح يكونه العقل بالنسبة للإرادة في الإنسان».

«وليس هناك من شيء يوفق بيننا وبين الضرورة الظاهرية كما والباطنية أيضاً، توفيقاً تاماً كالمعرفة الجليلة الواضحة». وكلما ازددنا معرفة بسوراتنا وانفعالاتنا تزدد سيطرتها علينا وهناً على وهن، «وليس هناك من شيء يوفر لنا الحماية من الإكراه الخارجي مقدار ما توفره السيطرة على ذواتنا».

وهناك قول مأثور لاتيني يقول: «إذا أردت أن تخضع جميع الأشياء لذاتك، فعليك أن تُخضع ذاتك للعقل».

وليس فاتح الدنيا هو أعظم أعجوبة من الأعاجيب، بل إن من يخضع ذاته هو الأعجوبة العظمى.

وهكذا تنقي الفلسفة الإرادة وتطهرها، ولكن علينا أن نفهم أن الفلسفة خبرة وفكر، وليست مجرد قراءة ودراسة سلبية.

وبهذا الصدد **يقول شوبنهور**:

«إن تدفق أفكار الآخرين الدائم علينا يجب أن يكبت فكرنا ويضيق عليه الخناق... والحق أن مثل ذاك التدفق سيشل، على المدى الطويل، قوة فكرنا... وإن ميل معظم الفلاسفة هو نوع من امتصاص الخواء وذلك نظراً لفقر عقولهم التي ترغم على امتصاص أفكار الآخرين... وإنه لمن الخطر أن نقرأ عن أي موضوع قبل

أن نكون قد فكرنا به بذواتنا... فنحن عندما نقرأ يكون هناك شخص آخر يفكر لنا، ولذلك ترانا نقوم فقط بتكرار محاكمته الذهنية.... وهكذا يحدث أنه إذا أمضى أحدهم طيلة يومه في القراءة فعندئذ سيفقد تدريجياً قدرته على التفكير... وهنا قد يتحطم اختبار العالم ويمسي نوعاً من متن كتاب، ويغدو التأمل والمعرفة تعليقاً عليه وتفسيراً له. وحيث يكون هناك مقدار ضخم من التأمل والمعرفة الفكرية، وحيث يقابله مقدار جد ضئيل من الخبرة والاختبار عندئذ تكون النتيجة مماثلة لتلك الكتب حيث نجد في متن كل صفحة منها سطرين، وفي حاشيتها أربعين سطراً من التعليق والشرح».

إذن فإن أول نصيحة يقدمها إلينا شوبنهور تقول بأن الحياة تأتي قبل الكتب، وتقول الثانية بأن المتن يتقدم على الشرح والتعليق. فالأجدر بك إذن أن تقرأ مؤلفات المبدعين أكثر من قراءتك لكتب المفسرين والنقاد.

ومن ثم يستطرد فيقول:

«بمقدورنا من المؤلفين فقط أن نحصل على الأفكار الفلسفية: ولذلك فإن كل من يشعر بانجذاب إلى الفلسفة أن ينشد معلميها الخالدين ويبحث عنهم في هيكل مؤلفاتهم المقدس»، وأن كتاباً واحداً يضعه عبقري لأفضل من ألف كتاب من الشروح والتفاسير.

وداخل هذه الحدود تكون ملاحقة الثقافة، حتى من خلال الكتب، أمراً ثميناً، وذلك لأن سعادتنا تعتمد على ما نختزنه في رؤوسنا، أكثر من اعتمادها على ما نكتنزه في جيوبنا. وحتى الشهرة تكون حماقة، «فرؤوس الناس الآخرين هي مكان بائس تعيس ليكون مقاماً لسعادة الإنسان الحقيقية».

ويستطرد شوبنهور قائلاً بهذا الصدد.

«إن ما هو بمقدور الإنسان أن يكونه بالنسبة للإنسان الآخر ليس بمقدار جد عظيم، ففي النهاية يقف كل واحد وحيداً، والشيء الهام هو ما الذي يكونه ذاك الذي يقف وحيداً.... وإن السعادة التي نستحصل عليها من داخل ذواتنا لأعظم من تلك التي نستمدها مما يحيط بنا... فالعالم الذي يعيش فيه الإنسان بشكله بصورة رئيسية أسلوب نظرته إليه... ولما كان كل شيء يوجد أو يحدث بالنسبة له فقط، لذلك فإن أشد الأمور جوهرية بالنسبة للإنسان هو التكوين الخلقي لوعيه. لذلك فلقد أصاب أرسطو كبد الحقيقة حينما قال... «إن تك سعيداً فهذا يعني كونك مكتفياً ذاتياً».

وإن طريق الخلاص من شر الاشتهاء، الذي لا نهاية له، هو التأمل العقلاني في الحياة والمحادثة مع إنجازات العظماء في جميع الأزمان والبلدان، فهؤلاء العظماء قد عاشوا فقط من أجل مثل هذه الأذهان العاشقة المتعشقة. «وإن العقل اللاأناني يتسامى متضوعاً كأنه العطر فوق أخطاء حماقات عالم الإرادة»، زد على ذلك أن معظم الناس لا يرتفعون فوق النظرة إلى الأشياء بوصفها مواضيع للرغبة، ومن هنا ينشأ بؤسهم ويتولد شقاؤهم، ولكن أن ترى في الأشياء مجرد مواضيع للفهم، هو أن ترتفع وتسمو إلى الحرية.

وبهذا الصدد يقول شوبنهور:

«عندما تنتشلنا فجأة علة خارجية ما أو فطرة باطنية من تيار الاشتهاء اللامتناه وتنقذ المعرفة من عبودية الإرادة، لا يعود آنذاك انتباهنا موجهاً نحو دوافع الاشتهاء، بل يستوعب الأشياء، وهي متحررة من علاقتها بالإرادة، وهكذا يتفحصها وهو متحرر من المصلحة الشخصية، ويتأملها تأملاً موضوعياً محضاً وبعيداً عن كل نظرة ذاتية، ويستسلم لهذه الأشياء استسلاماً كلياً وذلك فقط من حيث كونها فِكَراً وليس أبداً من حيث كونها دوافع. وعندئذٍ نرى السلام، الذي كنا أبداً نطلبه ونسعى إليه، وكان دائماً يفر منا هارباً وسالكاً في فراره دروب الرغبات السابقة، نراه يحل في قلوبنا طائعاً مختاراً، وهكذا نكون في أحسن حال وأهدأ بال. إنها الحال الخالية من كل أمل والتي امتدحها أبيقور إذ وصفها بأنها الخير الأعلى، وحال الآلهة، وذلك لأننا نكون لبرهة من الزمن قد حُررنا من كدح الإرادة الشقي البائس، إذ إننا نراعي سبت أشغال الاشتهاء الشاقة، وبذلك يتوقف دولاب إكسيون[١]».

٢ ـ العبقرية

إن العبقرية هي أسمى صور هذه المعرفة المعدمة الإرادة، وإن أحط صور الحياة هي تلك التي ترسم كلياً بريشة الإرادة، ويجري رسمها بدون المعرفة، والإنسان بصورة عامة يتكون بمعظمه من الإرادة، ومن قليل من المعرفة، وأن العبقرية هي بمعظمها معرفة وقليل من الإرادة.

---

(١) أكسيون: هو ملك شعب لابثي من شعوب تساليا، وقد شدَّ في مدينة طرطاروس إلى دولاب يدور دوراناً دائماً وذلك بسبب تطلعه إلى حب هيرا. ـ المترجم.

«وتتمثل العبقرية في هذا، وهو كون الملكة العارفة قد طرأ عليها من التطوير والتحسين مقدار هو أكبر بكثير مما تتطلبه خدمة الإرادة».

وهذا الأمر يشتمل على بعض من تحول قوة التناسل إلى فاعلية عقلية، زد على ذلك أن الشرط الأساسي للعبقري هو غلبة أو سيطرة غير عادية تفرضها الحساسية والإيثارية على القوة التناسلية «ومن هنا ينشأ العداء بين العبقري والمرأة، التي تمثل التناسل وإخضاع العقل لإرادة الحياة وصنع العيش». وقد تكون للمرأة موهبة، ولكن لا تكون لها عبقرية، وذلك لأن المرأة تكون دوماً ذاتية، «فكل شيء بالنسبة للمرأة هو أمر شخصي، وتنظر إليه بوصفه وسيلة إلى غاية شخصية. أما العبقرية فهي من جهة أخرى، فقط الموضوعية الأكمل، أي أنها انعطاف الذهن الموضوعي... فالعبقرية هي قدرة المرء على غض نظره كلياً عن مصالحه وأمانيه وأهدافه، وهي النبذ الكامل لشخصيته لمدة من الزمن كي يبقى الذات العارفة المحضة للعالم ورؤيته الواضحة الصافية... ولذلك فإن تعبير العبقرية المتبدي على الوجه يتألف من هذا، ألا وهو كون المعرفة تسيطر سيطرة حازمة جازمة على الإرادة أمراً مشهوداً ومنظوراً. بينما نرى في ملامح العاديين من الناس أن تعبير الإرادة هو السائد، ونرى أن المعرفة تنشط فقط فاعلية حينما تستحثها الإرادة على ذلك، ونرى أن دوافع المصالح والمنافع الشخصية وحدها هي التي توجه معرفة العاديين من الناس».

فالعقل، متحرراً من الإرادة، يكون بمقدوره أن يرى الموضوع على الحال التي يكون فيها، «كما وأن العبقرية تضع أمام أنظارنا ذاك المنظار السحري حيث يتبدى من خلاله كل ما يكون جوهرياً وهاماً مجموعاً وموضوعاً في أسطع ضوء، وحيث يترك خارجاً ما يكون طارئاً وغريباً». فالفكر يخترق الانفعال والسورة النفسية، كما يخترق ضوء الشمس ويتدفق من خلال السحب، كاشفاً عن قلب الأشياء، والفكر يذهب ما وراء ما يكون فردياً وخاصاً إلى «الفكرة الأفلاطونية»، أو إلى الجوهر الكوني حيث يكون الفكر صورته. وحال الفكر في ذلك كحال الرسام الذي لا يرى في الشخص الذي يرسمه، فقط الخلق والسحنة الفرديين، بل أيضاً بعضاً من صفة كونية وحقيقة واقعية دائمة، حيث يكون الفرد بالنسبة لحسر القناع عنهما رمزاً ووسيلة فقط.

إذن فإن سر العبقري يكمن في الإدراك الواضح واللامتحيز لما يكون موضوعياً وجوهرياً وشاملاً.

إن إزالة المعادلة الشخصية هذه هي التي تجعل العبقري سيء التهايؤ في عالم الفاعلية الشخصية العملية الشهاءة. وهو برؤيته حتى ذاك الحد من البعد، لا يرى ما

يكون قريباً منه، فهو (في نظر العالم الشخصي ـ المترجم) رجل أحمق غريب الأطوار، وبينما تكون رؤياه معقودة إلى نجم أو كوكب، تراه يسقط في بئر. ومن هنا تنشأ جزئياً اعتزاليته عن الناس، فهو يفكر بالأساسي والشمولي والخالد، أما الآخرون فيفكرون بما يكون وقتياً وخاصاً وفورياً، وليس هناك من قاسم مشترك بين عقله وعقولهم، لذلك فلن يلتقي بهم، ولن يلتقوا به أبداً. «وكقاعدة عامة يكون الإنسان عشيراً اجتماعياً تماماً بدرجة ما يكون فقيراً ذهنياً وسوقياً بصورة عامة». وإن لرجل العبقرية عوضه، وهو لا يحتاج من الرفعة أو المصاحبة مقدار ما يحتاج منها إليه أولئك الناس الذين يعيشون معتمدين بصورة دائمة على ما يكون خارج ذواتهم. فاللذة التي يستحصل عليها من كل جمال، والسلوان الذي يوفره له الفن وحمية الفنان... كل هذه الأمور تمكنه من نسيان هموم الحياة وتعوضه عن العذاب الذي يتزايد تناسباً وتزايد وضوح وعيه، وتُثيبه عن توحده الصحراوي بين جنس مختلف عنه من البشر».

وعلى كل حال، تكون النتيجة إكراه الفيلسوف على التحدي والانعزال ودفعه أحياناً إلى الجنون، فالحساسية المفرطة في شدتها، التي تستثير فيه الألم إلى جانب الخيال والحدس، تتحد والتوحد وسوء التهايؤ لتحطم القيود التي تشد الذهن إلى الحقيقة الواقعية. ولقد صدق أرسطو أيضاً عندما قال: «إن الناس المتفوقين في الفلسفة والسياسة والشعر أو الفن، يبدون جميعاً على أنهم ذوو طبائع منقبضة سوداوية». وتثبت السير الشخصية، كسير روسو وبيرون وألفيري...... الخ...... الارتباط المباشر بين العبقرية والجنون.

«وبعد بحث دقيق قمت به في مشافي الأمراض العقلية وجدت في بعض الحالات الفردية أفراداً من المرضى كانوا لا شك من ذوي المواهب العظمى، حيث تبدت عبقريتهم بجلاء ووضوح من خلال جنونهم».

ومع ذلك فإن في إنصاف هؤلاء المجانين، في هؤلاء العباقرة، تكمن الطبقة الأرستقراطية الصحيحة من الجنس البشري.

فالامتيازات التي أوجدتها هذه الطبقة هي أعظم من تلك التي خلقها المولد والرتبة والثروة والطبقة في أي بلد من البلدان.

إن الطبيعة تنعم بالعبقرية على القلة من الناس فقط، لأن طبعاً كهذا سيكون عقبة في طريق ملاحقة الحياة العادية، هذه الملاحقة التي تتطلب تركيزاً على ما يكون خاصاً ومباشراً. «ولقد تعمدت الطبيعة أن يكون حتى المتعلمين من الناس حراثين للتربة،

والحق أنه ينبغي تقييم أساتذة[1] الفلسفة وفقاً لهذا المستوى، وعندئذٍ سنجد أن إنجازاتهم ستقترب من جميع الارتجاءات الحسنة».

٣ ـ الفن

إن إنقاذ المعرفة هذا من عبودية الإرادة، وهذا النسيان للذات الفرد ومصلحتها واهتمامها الماديين، وهذا التصعيد للذهن إلى تأمل معدوم الإرادة لهو في الحقيقة مهمة الفن ووظيفته. وإن موضوع العلم هو الشامل الذي يحتوى على العديد من المفردات، أما موضوع الفن فهو المفرد الذي يحتوى على شيء شامل. «وينبغي حتى على الصورة أن تكون، كما يقال فنكلمان، المثل الأعلى للفرد». وحين تصوير الحيوانات تُعتبر أبرز مميزة هي الأروع جمالاً، وذلك لأنها تكشف، بأوضح صورة، عن النوع. إذن فإن الإنجاز الفني يكون نجاحه متناسباً ومقدار ما يوحيه من الفكرة الأفلاطونية، أو الشمولية، فكرة المجموعة التي ينتمي إليها موضوع الإنجاز المعروض. لذلك فإن صورة يرسمها الفنان لأحد الناس، يجب ألا تستهدف الأمانة الفوتوغرافية، بل الكشف، وإلى أبعد حد ممكن، ومن خلال المشخص، عن بعض صفة جوهرية أو شاملة في الإنسان»». وأن الفن لأعظم من العلم، وذلك لأن العلم يتدرج بتجميع مضن وتعقل حذر، بينما أن الفن يبلغ فوراً هدفه عن طريق الحدس والتصور، زد على ذلك أن بمقدور العلم أن يتقدم مع الموهبة، لكن الفن يتطلب عبقرية.

إن الغبطة التي تشيعها الطبيعة أو الشعر أو التصوير في نفوسنا إنما تنبع من التأمل في الموضوع تأملاً لا يخالطه أي مزيج من الإرادة الشخصية. فنهر الراين، في نظر الفنان، هو سلسلة متنوعة من مناظر خلابة ساحرة تستثير الأحاسيس والخيال بما توحيه من جمال، لكن المسافر الغارق في التفكير بأموره الشخصية «يرى نهر الرين وضفافه فقط كخط ويرى في الجسور فقط كخطوط متقاطعة والخط الأول. فالفنان المتحرر، على هذا الشكل، من الهموم الشخصية، يكون الأمر سيان لدى إدراكه الحسي الفني، سواءٌ شاهد غروب الشمس من نافذة سجن أو شرفة قصر». وأن نعمة الإدراك الحسي المعدوم الإرادة هذه، هي التي تغمر الماضي والبعد ببريق فاتن وتعرضهما علينا في ضوء هكذا وضاح». وحتى المواضيع المعادية، عندما نتأمل فيها بدون فوران الإرادة، وبدون أن يكون هناك خطر فوري مباشر، تتبدى رائعة فخيمة. وبالمثل أيضاً يكون

---

(١) لاحظ: أورد أساتذة الفلسفة، لا الفلاسفة.

بمقدر المأساة المسرحية أن تكتسب قيمة جمالية بإنقاذنا من مشاحنة الإرادة الفردية، وبتمكيننا من رؤية آلامنا على ضوء نظرة أعم وأشمل. زد على ذلك أن الفن يسمو بشرور الحياة ويصعدها تصعيداً بعرضه علينا ما يكون خالداً وشاملاً، ومستتراً وراء ما هو فردي وعابر. ولقد أصاب سبينوزا حينما قال: «إن العقل من حيث أنه يرى الأشياء بمجلاها الخالد، فإنه يشترك في الخلود ويشارك في السرمدية».

إن الموسيقى، قبل كل فن آخر، هي التي تملك قوة الفنون هذه للتسامي بنا فوق نزاع الإرادات. فالموسيقى ليست إطلاقاً كالفنون الأخرى، أي إنها ليست نسخة عن فِكَر أو جواهر الأشياء وماهيتها، بل إنما هي «نسخة عن الإرادة بالذات»[1] فهي ترينا الإرادة المتحركة المكافحة الطوافة أبداً ودوماً والتي دائماً تعود أخيراً إلى ذاتها لتبدأ جهادها من جديد. «وهذا هو الذي يجعل أثر الموسيقى أشد سلطاناً وأعمق نفوذاً من الفنون الأخرى، وذلك لأن الفنون تتحدث فقط عن الظلال والأشباح بينما تحدثنا الموسيقى عن الأشياء بالذات» وهي تختلف أيضاً عن الفنون الأخرى، وذلك لأنها تؤثر في مشاعرنا تأثيراً مباشراً، وليس من خلال واسطة الفِكَر، فهي تتحدث إلى شيء ما أشد مهارة من العقل. وأن ما يكونه التناسق بالنسبة للفنون التشكيلية، يكونه الإيقاع بالنسبة للموسيقى وهذا سبب كون الموسيقى والهندسة المعمارية تقاطريتين (انطبوديتين)، فالهندسة المعمارية كما يقول غوتيه، هي موسيقى متجمدة، والتناسق هو إيقاع ساكن.

٤ ـ الديـن

تبين لنضوج شوبنهور أن نظريته في الفن، هذه النظرية. القائلة بانسحاب الإرادة والتأمل فيما هو خالد وشامل. هي النظرية في الدين أيضاً. ولم يتلق فيلسوفنا وهو فتى سوى النذر اليسير من التعليم الديني، زد على ذلك أنه لم يكن ذا مزاج يميل إلى احترام المنظمات الدينية في عصره. كما وأنه كان يحتقر رجال اللاهوت، «إذ إننا نجد أن البرهان الأخير الذي يقدمه رجال اللاهوت من أبناء الأمم العديدة، هو الخازوق». وقد وصف الدين «بأنه ميتافيزيقا الجماهير»:

ولكن عندما تقدم به العمر بدأ يرى المغزى العميق في طقوس وعقائد دينية معنية. وبهذا الصدد يقول:

---

(١) يقول فاغنر بأن شوبنهور كان أول من عرف وعين بوضوح فلسفي، مركز الموسيقى بالنسبة للفنون الجميلة الأخرى.

«إن الجدل، الذي دار على تلك الصورة من الشدة والاستمرار بين المؤمنين بما وراء الطبيعة وبين العقلانيين، ناشىء عن فشل الطرفين في معرفة الطبيعة المجازية لكل دين». فالمسيحية هي فلسفة تشاؤمية عميقة، «فالاعتقاد بالخطيئة الأصلية (أي تأكيد الإرادة)، وعقيدة الخلاص، (أي نفي الإرادة وإنكارها)، هما الحقيقة العظمى التي تشكل جوهر المسيحية». زد على ذلك أن الصيام هو وسيلة عجيبة مذهلة لإضعاف تلك الرغبات التي لا يؤدي تحقيقها أبداً إلى السعادة، بل إنما ينجم عنها إما خيبة أمل أو المزيد من الرغائب. «وأن القوة التي مكنت المسيحية من التغلب أولاً على اليهودية ومن ثم على وثنية اليونان وروما تكمن فقط في تشاؤميتها، في الاعتراف بأن حالنا، هي حال تعيسة وخاطئة معاً، بينما أن اليهودية والوثنية كانتا معاً متفائلتين». فهاتان الديانتان اعتبرتا الدين كرشوة يقدمها البشر للقوى السماوية كي تساعدهم لتحقيق النجاح الأرضي. أما المسيحية فرأت في الدين رادعاً عن الطلب غير المجد للسعادة الدنيوية. وقد استمسكت، في وسط الترف والسلطان الدنيويين، بالمثل الأعلى للقديس، بالأحمق في المسيح، الذي يرفض القتال ويهزم الإرادة هزيمة ساحقة ماحقة. . .

ويرى شوبنهور أن البوذية أعمق من المسيحية، وذلك لأنها تعتبر تدمير الإرادة هو الدين بأكمله وتجعل من النرفانا هدفاً لكل تطور شخصي. ويرى أيضاً أن الهندوس كانوا أعمق من مفكري أوروبا، وذلك لأن تفسيرهم للعالم كان تفسيراً باطنياً وحدسياً ولم يك ظاهرياً وعقلانياً، فالعقل يشيع الفرقة بين جميع الأشياء، أما الحدس فإنه يوحد بينها، فالهندوسي قد رأى أن «الأنا» هي وهم وخداع، وأن الفرد هو مجرد شيء طاهراتي، وأن الحقيقة الواقعية الوحيدة هي الواحد غير المتناه. أنت. «وأن أي واحد يكون بمقدوره أن يقول هذا لنفسه «وذلك فيما يتعلق بكل كائن يحتك به. وأن أي إنسان يكون واضح البصيرة نقي النفس بما فيه الكفاية كي يرى أننا جميعاً أعضاء من نظام عضوي واحد، وأننا جميعاً تيارات صغيرة في محيط الإرادة. لهو الإنسان الواثق من الفضيلة والنعمة والسائر على درب الخلاص المباشر». ولا يعتقد شوبنهور بأن المسيحية ستحل ذات يوم محل البوذية في الشرق. . .

«فهذا الأمر هو تماماً كما لو أننا أطلقنا رصاصة على شاطىء صخري. إذ أن الفلسفة الهندية هي بالأحرى التي تتدفق على أوروبا وستبدل معرفتنا وفكرنا تبديلاً عميقاً».

ولن يقل تأثير الأدب السنسكريتي (في الأدب الأوروبي ـ المترجم.)، عن تأثير بعث الأدب الإغريقي في القرن الخامس عشر».

إذن فإن الترفانا هي الحكمة الغائية: إنها إختزال المرء لنفسه إلى أقل مقدار من الرغبة والإرادة.

فإرادة العالم هي أقوى من إرادتنا، إذن فلنستسلم لها فوراً. وكلما خفت إثارة الإرادة، تخف آلامنا».

لقد عرضت دائماً الروائع العظمى من التصوير الزيتي طلعات وملامح «نرى فيها تعبير أكمل ما هناك من معرفة.. معرفة غير موجهة إلى الأشياء الخاصة بل معرفة أصبحت المسكتة لكل إرادة». وأن ذاك السلام الذي يسمو فوق كل عقل، وسكينة الروح الكاملة تلك، وتلك الراحة العميقة، وتلك الثقة والوقار اللذين لا تنتهك لهما حرمة... كما عرضها روفائيل وكوريغيو، هي جميعاً إنجيل كامل وموثوق.. فهنا نشهد أن المعرفة هي وحدها الباقية، ونشهد الإرادة قد تلاشت واختفت...

حكمة الموت

ومع ذلك، فهناك شيء ما أكثر نحن بحاجة إليه. فالفرد يحقق بالنرفانا سلام انعدام الإرادة ويجد الخلاص، ولكن ماذا بعد الفرد؟ أن الحياة تضحك من موت الفرد، وستبقى من بعده في أخلافه أو في أخلاف الآخرين، وحتى لو جف جدوله الصغير من الحياة ونضب فهناك ألف من جداول أخرى تزداد، مع كل جيل، عرضاً وعمقاً. فكيف يمكن إنقاذ الإنسان؟ فهل هناك نرفانا للعنصر كما للفرد أيضاً؟.

من الواضح أن الهزيمة النهائية والجذرية للإرادة يجب أن تكمن في ردم منبع الحياة، في تدمير إرادة التناسل.

«فاللون يقع أصلاً وكلياً على اغتباط الدافع التناسلي ورضاه، وذلك لأنه أقوى تأكيد على افتتان الإنسان بالحياة». فأية جريمة اقترفها هؤلاء الأطفال كي ينبغي عليهم أن يولدوا؟

ومن ثم يسترسل فيلسوفنا فيقول:

«والآن إذا تأملنا في اضطراب الحياة وصخبها، نشاهد جميع الناس مشغولي الخواطر بحاجة الحياة وشقائها، ويبذلون كل جهد لإشباع الحاجات غير المتناهية

ولدفع الأحزان المتنوعة، ومع ذلك لا يجرأون على الأمل بأي شيء آخر ما عدا الحفاظ على هذا الوجود المعذّب لفترة من الزمن.

وفي وسط هذه الضوضاء نرى عاشقين يتراشقان اللمحات بتوق واشتهاء، ومع ذلك لماذا يقومان بهذا الأمر بخوف وسرية واستخفاء واستراق على هذا الشكل؟ لأن هذين العاشقين هما الخائنان اللذان يسعيان لتخليد العوز والكدح الحقير اللذين لولا ذلك لبلغا نهايتهما سريعاً... فهنا يكمن السبب العميق لذاك الخجل المرتبط بعملية التناسل».

إن المرأة هي المجرمة هنا، وذلك لأن المعرفة عندما تكون قد بلغت انعدامية الإرادة، فإن مفاتنها العفوية تغوي الرجل ثانية على التناسل. وليس لدى الفتيان من العقل ما يكفيهم ليروا كم قصيرة الأجل هي هذه المفاتن، وعندما يحل فيهم العقل، فإن الأوان يكون قد فات.

ومن ثم يسترسل قائلاً:

«أما فيما يتعلق بالفتيات فيبدو أن الطبيعة قد وفرت لهم ما ندعوه بلغة الدراما «بالأثر المذهل»، فهي تمهرهن طيلة بضعة سنوات، بثروة من الجمال، وتسخو عليهن بهبة الفتنة على حساب كل ما يتبقى لهن طيلة بقية حياتهن، وذلك كي يخلبن خلال تلك السنوات لب أحدهم فيسارع إلى التعهد بالاهتمام الشريف بهن... طيلة حياتهن. وهذه خطوة لن نجد لها أي مبرر كاف لو أن العقل كان هو الذي وجه أفكار الرجل وأرشدها... وهنا، كما في أي مكان آخر، تنطلق الطبيعة متدرجة بنظامها الإحيائي المألوف، وذلك لأنه كما أن أنثى النمل تفقد، بعد تلقيحها، جناحيها اللذين يصبحان آنذاك لا لزوم لهما، لا بل يشكلان خطراً على تربية السلالة، فكذلك فإن المرأة بعد أن تنجب بطفل أو طفلين تفقد بصورة عامة جمالها، ولربما كان السبب في ذلك مشابهاً بالفعل لذاك».

وينصح شوبنهور الفتيان بالروية والتبصر ويقول:

«لو أن الموضوع الذي يوحي للفتيان اليوم بكتابة القصائد الغزلية كان له من العمر أكثر مما له بثمانية عشرة سنة، لكان بالكاد يستحصل على لمحة واحدة منهم»، زد على ذلك، أن الرجل لأجمل بكثير من النساء جسداً.

وبهذا الصدد يقول:

«إنه والحق لرجل تغلف ذهنه سحب دافعه الجنسي هو ذاك الرجل الذي بمقدوره

وحده أن يطلق اسم الجنس اللطيف على ذاك الجنس القصير القامة الضيق المنكبين العريض الردفين القصير الساقين، وذلك لأن جمال هذا الجنس بأكمله مرتبط بهذا الدافع الجنسي. وإن لنا من المبررات لنصفهن بالجنس اللاجمالي أكثر مما لدينا لنعتهن بالجنس الجميل. فلا بالموسيقى ولا بالشعر ولا بالفنون الجميلة لديهن أي حس حقيقي وصحيح من التأثرية، وأنها لسخرية محضة إذا ما تظاهرن به كي يدعمن جدهن لإشاعة الرضا والانشراح. . . وهن عاجزات عن إبداء أي اهتمام موضوعي محض بأي شيء. . . وأن أشد الأذهان تفوقاً من بنات هذا الجنس بأكمله لم تستطعن أبداً تدبر أمرهن ليبدعن إنجازاً واحداً في الفنون الجميلة، حيث يكون إنجازاً صحيحاً في أصالته وأصليته، كما وأنهن لم يقدمن أي عمل ذي قيمة دائمة وفي أي ميدان».

ويعتقد شوبنهور بأن تبجيل النساء هو ثمرة من ثمار المسيحية والعاطفية الألمانية وأن هذا التبجيل هو بدوره علة تلك الحركة الرومانتيكية التي تمجد الشعور والغريزة والإرادة وتضعها في مرتبة تسمو على مرتبة العقل. لكن الآسيويين يعرفون أفضل مما يعرفه الأوروبيون، ويعترفون جهاراً نهاراً بدونية المرأة.

«وعندما ساوت القوانين بين المرأة والرجل في الحقوق، كان ينبغي عليها أن تهب المرأة أيضاً عقل رجل».

وآسيا تظهر من الاستقامة أجمل مما نظهر، وذلك في مؤسسات الزواج التي تعتمدها، فهي تسلم بتعدد الزوجات بوصفه أمراً عادياً وقانونياً، ومع أنهم يمارسون بيننا هذا الأمر أوسع ممارسة غير أنه مغطى بورقة تين من شبه جملة. «فأين نجد أي رجل ذي زوجة واحدة؟» ويا له من أمر مناف للعقل أن تخول القوانين المرأة حق التملك! «فجميع النساء، مع بعض الاستثناءات النادرة، يملن للتبذير، وذلك لأنهن يعشن في الحاضر فقط، ورياضتهن الرئيسية، خارج المنزل، هي الشراء والتبضع «فالنساء يعتقدن بأن مهمة الرجال هي جني المال، وبأن مهمتهن هي إنفاقه».

هذا هو مفهومهن في توزيع العمل. «لذلك فإني أعتقد بأنه ينبغي ألَّا نسمح أبداً للنساء جميعاً بإدارة ما لهن من مؤسسات ومصالح، بل ينبغي أن يخضعن دائماً في ذلك لإشراف الرجل الفعلي. سواء كان أباً أو زوجاً أو ابناً أو الدولة. كما هي الحال في الهندوستان، وأنه بحكم ذلك ينبغي ألا تعطى لهن أية سلطة كاملة للتصرف بأي مِلْك لم يكتسبنه بأنفسهن.

ومن الجائز أن ترف نساء بلاط لويس الثالث عشر وإسرافهن هما اللذان أشاعا

الفساد العام في الحكومة، هذا الفساد الذي تكبد ذروته في الثورة الفرنسية.

وكلما كان اختلاطنا بالنساء قليلاً كان هذا أفضل لنا وأحسن. فالنساء لسن حتى «شراً لا بد منه»، فالحياة تكون أرهف وأكثر أمناً بدونهن. وليتعرف الرجال على الشراك الكامنة في جمال النساء، وعندئذ ستنتهي مهزلة التناسل السخيفة. وأن تطور العقل سيضعف أو يحبط إرادة التناسل، وبذلك سيحقق فناء الجنس، وليس هناك من خاتمة أفضل من الفناء لهذه المأساة المجنونة التي تمثلها هذه الإرادة القلقة المتبرمة. فلماذا ينبغي على الستار الذي أسدل لتوه على الهزيمة والموت أن يرتفع دائماً مرة بعد أخرى عن حياة جديدة، عن صراع جديد وعن هزيمة جديدة؟ فإلى متى ينبغي علينا أن ندور في هذه الحلقة المفرغة، وحتى متى نحتمل هذا الألم اللامتناه والذي يؤدي فقط إلى نهاية أليمة؟ ومتى ستكون لدينا الشجاعة لنقذف بقفازي التحدي في وجه الإرادة، كي نقول لها بأن جمال الحياة كذب وبهتان وأن أعظم نعمة هي الموت؟

نقد

إن الرد الطبيعي على فلسفة كهذه هو تشخيص طبي للعصر والرجل. وعلينا هنا أن نتحقق من أن لدينا ظاهرة مشابهة لتلك الظاهرة التي أغرقت، في أيام الإسكندر وقيصر، اليونان أولاً ومن ثم روما، بسيل من المعتقدات والاتجاهات الشرقية. وإنها لمميزة من مميزات الشرق أن يرى الإرادة الخارجية في الطبيعة تملك من القوة هكذا مقداراً أضخم وأشد من الإرادة في الإنسان، وأن يسارع فوراً إلى الأخذ بنظرية التسليم والاتكال واليأس. وكما أن انحطاط اليونان قد أشاع شحوب المذهب الرواقي واحمرار الخدود السلي للمذهب الأبيقوري في وجنتي هيلاس، كذلك أشاعت الفوضى الناجمة عن الحروب النابليونية في نفس أوروبا تعباً حزيناً كئيباً جعل من شوبنهور فيلسوفه وصوته. فأوروبا كانت تعاني صداعاً أليماً مرعباً في عام ١٨١٥.

وبمقدور هذا التشخيص الشخصي أن يتخذ منطلقه من تسليم شوبنهور بالقول القائل بأن سعادة الإنسان تعتمد على ما يكونه الإنسان أكثر من اعتمادها على الظرف الخارجي.

فالتشاؤمية هي اتهام المتشائم، فلْيعط المتشائم بنية سقيمة وذهناً عصابياً وحياة من فراغ خاوٍ خال وضجر كئيب، وعندئذٍ ستنشأ الفيزيولوجيا المناسبة لفلسفة شوبنهور.

فالمرء ينبغي أن يكون لديه فراغ كي يكون متشائماً، فالحياة الناشطة الفاعلة

تبعث دائماً الروح الطيبة في الجسد والعقل. وشوبنهور يعجب بالرصانة التي تنجم عن الأهداف المتواضعة والحياة المستقرة، لكن بالكاد يستطيع أن يتحدث عن هذه استناداً إلى خبرته الشخصية بمثل تلك الأهداف والحياة. لقد كان يملك من المال ما يكفي ليوفر له فراغاً مستمراً، ولقد وجد الفراغ المستمر أشد إرهاقاً للنفس من العمر المستمر. ولربما كان ميل الفلاسفة إلى السوداء (الملانخولية) ناشئاً عن لاطبيعية أعمالهم التي يقومون بها وراء مكاتبهم، وفي كثير من الأحيان تكون إحدى الهجمات على الحياة عارضاً من عوارض فن التغوط المفقود.

إن النرفانا هي المثل الأعلى لإنسان مستهتر، لتشايلد هارولد أو لريني، التي بدأت بالرغبة في الحصول على أكثر الكثير، وذلك بمراهنتها بكل شيء على سورة نفسية واحدة، وبعد أن خسرت الرهان أمضت بقية حياتها في ضجر لا إنفعالي ومشاكس مزعج. فإذا هب العقل كخادم للإرادة، فعندئذ من الجائز تماماً أن تكون ثمرة العقل التي نعرفها بوصفها فلسفة شوبنهور قناعاً واعتذاراً عن إرادة سقيم وهين. ولا شك أن تجاربه المبكرة والنساء والرجال قد ولَّدت فيه ارتيابة شاذة وحساسية غير عادية، شأنه في ذلك شأن شتاندال وفلوبير ونيتشه. فلقد أمسى ساخراً ومتوحداً.

وإننا نراه يكتب قائلاً: «إن الصديق عند الحاجة ليس بصديق فعلاً. . . إنه مستدين فقط». ومن ثم يقول: «لا تطلع صديق على أي شيء قد تخفيه عن عدوك».

وهو ينصحنا بحياة هادئة رتيبة متنسكة، فهو يخشى المجتمع، ولا يفقه قيم المخالطة البشرية أو بهجتها. لكن السعادة تموت عندما لا تجد من يشاركك فيها.

ومن البدهي أن يوجد هناك عنصر ضخم من الأنانية في التشاؤم. فالعالم ليس صالحاً بما فيه الكفاية بالنسبة لنا، وهكذا ترانا نستدير بأنوفنا الفلسفية نحوه. ولكن هذا العمل يعني أننا ننسى الدرس الذي علمنا إياه سبينوزا حينما قال بأن مصطلحاتنا للتعزير والاستصواب الأخلاقيين هي أحكام بشرية فقط، وتكون بمعظمها غير ملائمة وسديدة حين تطبيقها على الكون ككل كامل. ولربما كان تقززنا أو قرفنا من الوجود قناعاً لقرفنا الخفي من نفوسنا. فنحن ننشر البثور والقروح في وجه حياتنا ونفرط فيها، ومن ثم ننحي باللائمة على «البيئة» والعالم، اللذين لا ألسنة لهما للدفاع عن نفسيهما. إن الإنسان الناضج يسلم بمحدوديات الحياة وتحاديدها الطبيعية، وهو لا يرتقب من العناية الإلهية أن تكون متحيزة له، ولا يطالب بنرد مغشوش لصالحه كي يلعب به لعبة الحياة. وهو يعرف، مع كارليل، بأنه ليس من العقل أن يحقر الشمس لأنها لن تشعل سيجارة، ونحن إذا كنا ماهرين بما فيه الكفاية لمساعدتها فربما تقوم الشمس حتى بهذا

العلم لنا، ونحن إذا أعطينا بجهودنا الخاصة هذا الكون الفسيح المحايد، الطفيف من ضوء الشمس فعندئذٍ سيتحول إلى مكان بهيج بما فيه الكفاية. والحق أن العالم ليس معنا وليس ضدنا، إنه فقط مادة خام في أيدينا ويمكن أن يكون نعيماً أو جحيماً وذلك وفقاً لما نكونه نحن.

ويكمن جزء من تشاؤم شوبنهور ومعاصريه في اتجاهاتهم الرومانتيكية وترقباتهم. فالشباب يترقب الكثير الكثير من العالم، والتشاؤم هو الصباح الذي يعقب التفاؤل، تماماً كما ترتب على عام ١٨١٥ أن تدفع ما ترتب على عام ١٨٧٩ من ديون.

فالتمجيد والتحرر الرومنتيكيان للشعور والغريزة والإرادة، والاحتقار الرومانتيكي للعقل والكبت والنظام، جميع هذه الأمور قد حملت معها قصاصها الطبيعي، وذلك لأن «العالم» كما قال هوريس ولبول «هو مهزلة بالنسبة لمن يفكر ومأساة بالنسبة لمن يشعر». ولربما ليست هناك من حركة مخصبة بالسوداء (الملانخوليا) كالحركة الرومانتيكة الانفعالية. . . فالرومانتيكي عندما يكتشف أن مثله الأعلى للسعادة إنما يؤدي إلى التعاسة فإنه لا ينحي بالملائمة على مثله الأعلى. فهو يزعم بكل بساطة أن العالم غير جدير بكائن منظم، على تلك الصورة البديعة، كنفسه. فكيف يكون بمقدور عالم هوائي المزاج أن يرضي أبداً نفساً نزوية هوائية الطبع؟

إن مشهد ارتقاء نابليون سدة عرش الأَمبراطورية، واتهام روسو للعقل، ونقد كنت له، وطبع شوبنهور الانفعالي وتجاربه، جميع هذه الأمور قد تآمرت فأوحت لشوبنهور بالاعتقاد بسيادة الإرادة وغائيتها، ولربما أيضاً ساعدت وترلو وجزيرة القديسة هيلانة على تطوير تشاؤم قد ولد، لا ريب، من التماس ولسعات الحياة وعقوباتها. فهنا نشهد أشد إرادة فردية ديناميكية (نابليون. المترجم)، يتحكم استبداداً وغطرسة بقارات، ومع ذلك فإن هلاك تلك الإرادة كان أمراً مؤكداً ومشيناً كهلاك الحشرة، التي يحمل إليها يوم مولدها بالذات بموت محتوم. ولم يخطر أبداً على بال شوبنهور، إنه لمن الأفضل للمرء أن يكون قد قاتل وهزم بدلاً من ألا يكون قد قاتل أبداً، فهو لم يكن يحس كما أحسن هيغل الأشد منه رجولة عنفواناً، بمجد الصراع وطموحيته، فشوبنهور كان يتوق إلى السلام ويعيش في وسط الحرب. ولقد كان يرى وراء الصراع في كل مكان، لم يكن يرى وراء الصراع مساعدة الجيران الصديقة ومرح الأطفال ولهو الشباب ورقصات الفتيات الرشيقات وتضحيات الآباء والأمهات والعشاق الصادرة عن القلب، وسخاء التربة الصبور وبعث الربيع.

وماذا إذا كانت الرغبة المحققة تؤدي إلى رغبة أخرى؟ لربما من الأفضل ألا

ينبغي أن نقنع ونرضى أبداً. فالسعادة، كما يعلمنا درس قديم، تكمن في الإنجاز أكثر من كمونها في التملك أو الإشباع. فالإنسان السليم لا يطلب السعادة مقدار طلبه للفرصة لممارسة قدراته، وإذا كان عليه أن يحتمل عقوبة الألم من أجل هذه الحرية وهذه القوة، فهو يدفع هذه الفدية بسرور، وهي ليست بثمن جد باهظ. فنحن بحاجة إلى المقاومة كي ترتفع بنا وتحلق، كما ترتفع بالطائرة أو بالطائر وتحلق به، كما وأننا بحاجة إلى العقبات لتزيد في مضاء نمائنا وإنعاشه. فالحياة بدون مأساة تكون غير جديرة بالإنسان[١].

هل صحيح ما يقوله شوبنهور: «بأن من يزد في المعرفة يزد في الحزن» وأن أرقى الكائنات تنظيماً هي أشدها معاناة للألم؟ نعم إنه لصحيح، ولكنه لصحيح أيضاً كون نمو المعرفة يزيد في الغبطة كما ويزيد في الحزن أيضاً، وأن أعمق البهجات وأشد الآلام محجوزة للنفس المتطورة. ولقد أصاب فولتير عندما فضل حكمة البرهمي غير السعيدة على الجهالة الهنيئة، جهالة المرأة الفلاحة، فنحن نرغب في اختبار الحياة بحدة وعمق حتى ولو كان الألم ثمناً لهذا الاختبار، ونرغب في المغامرة غائصين إلى أعمق أسرارها حتى عادت علينا مثل تلك المغامرة بخيبة الأمل[٢]. وفرجيل الذي نهل من كل لذة ولو عرف مترف الإحسان الأَمبراطوري، قد مل أخيراً «من كل شيء ما عدا مباهج الفهم». وعندما لا تعود الحواس ترضينا أو تشبعنا، فعندئذ يكون هناك شيء ما قد وجد طريقه، مهما كان عسيراً، إلى صداقة أولئك الفدنانين والشعراء والفلاسفة الذين لا يستطيع سوى العقل الناضج أن يفهمهم ويحيط بهم. إن الحكمة لبهجة حلوة مرة تعمقها النشازات بالذات التي تطرأ على تناغمها.

هل اللذة أمر سلبي؟ إن نفساً جريحة مقرحة تنأى بذاتها عن التماس والعالم باستطاعتها أن تتفوه بتجديف هكذا أساسي ضد الحياة. فما الذي تكونه اللذة ما عدا

---

(١) ولقد كتب شوبنهور بالذات يقول: «ألا يكون للمرء عمل منتظم وميدان فاعلية محدد. . . فيا لهذا الأمر من بائس تعيس! فالجهد يصارع المصاعب! وهذا الأمر طبيعي بالنسبة للإنسان كحفر الأرض بالنسبة للخلد، وأن تسد جميع حاجات الإنسان فأمر لا يحتمل أو يطاق. ويولد شعوراً بالركود الناجم عن اللذائذ التي تستمر طويلاً. وأن يتغلب المرء على المصاعب هو بمثابة اختبار بهجة الوجود». إن المرء ليرغب في معرفة ما اعتقده شوبنهور الأكثر نضجاً بفلسفة طور شبابه.

(٢) لقد كرس أناتول فرانس (وهذا آخر تجسد لفولتير)، إحدى روائعه. المأساة الإنسانية. ليرينا أنه بالرغم من أن غبطة الفهم هي غبطة حزينة، غير أن أولئك الذين تذوقوها مرة لن يبادلوا عليها بجميع البهجات الطائشة، وآمال القطيع السوقي الفارغة.

العملية المتناغمة التي تجريها غرائزنا؟ وكيف يكون بمقدور اللذة أن تكون سلبية ما عدا حيث تعمل الغريزة على الراجع أكثر من عملها على الدنو أو الاقتراب؟ فلذائذ النجاة والراحة والخضوع والأمن والتوحد والهدوء هي، لا ريب، لذائذ سلبية، وذلك لأن الغرائز التي تحضنا عليها هي غرائز سلبية بصورة جوهرية، إنها صور الهروب والخوف. ولكن هل ينبغي علينا أن ننعت بالسلبية أيضاً اللذائذ التي نشعر بها عندما تكون الغرائز الإيجابية هي المسيطرة والآمرة. . . غرائز الاكتساب والتملك وعناد الفعل وفوزه والمخالطة والحب؟ وهل بهجة الضحك سلبية، أو هل مخاشنة الطفل في اللعب، أو زقزقة العصفور الذكر أو صياح الديك أو انجذاب الفن ونشوته المبدعة هل هذه جميعاً مباهج سلبية؟ إن الحياة هي بالذات قوة إيجابية، وكل وظيفة عادية من وظائفها تحتوي على بعض بهجة.

ويبقى أمامنا أن نقول بأن كون الموت مرعباً هو، لا شك، أمر صحيح. لكن مقداراً كبيراً من رعبه يختفي ويزول إذا عاش المرء حياة عادية، فالمرء يجب أن يكون قد عاش عيشاً طيباً. ولكن هل يكون اللاموت أمراً مبهجاً؟ فمن منا يحسد أحشويروش على مصيره، الذي قضى عليه بالحياة الخالدة بوصفها أشد عقاب يمكن إنزاله بإنسان؟ ولماذا يكون الموت مرعباً إذا لم يكن ذلك بسبب كون الحياة حلوة، ونحن لسنا بحاجة إلى القول مع نابليون بأن من يرهب الموت يكن ملحداً في قرارة نفسه، ولكن يجب تأكيداً لنا أن نقول بأن إنساناً يمتد أجله ثلاثة عشرينات وعشرة من الأعوام ليكون بمنجاة من التشاؤم.

لقد قال غوتيه: ليس هناك من إنسان يكون متشائماً بعد الثلاثين من عمره، وبالكاد يعرف المرء التشاؤم قبل العشرين، فالتشاؤم هو ترف شباب يعي ذاته وأهميته، شباب يخرج من حضن عائلة شيوعية دافيء إلى جو بارد من التنافس والطمع الفرديين فيحن إلى العودة إلى صدر أمه، شباب يلقي بجنونه بنفسه على طواحين العالم وشروره ويريق حزيناً الطوبات والمثل العليا كل سنة. ولكن قبل العشرين تكون بهجة الجسد، وبعد الثلاثين تكون بهجة العقل، فقبل العشرين هناك لذة الحماية والأمن، وبعد الثلاثين بهجة الأبوين والبيت.

كيف يكون بمقدور امرىء عاش طيلة حياته قريباً في نزل (بنسيون) أن يتجنب التشاؤم؟ وقد تخلى عن طفله الوحيد للغفلية غير الشرعية؟ لقد كانت تعاسة شوبنهور بأعماقها تنبع من رفضه للحياة العادية. رفضه للنساء والزواج والأطفال. فهو يجد في الأبوة أشد الشرور وأفظعها، حيث يجد فيها الرجل السليم أعظم مباهج الحياة. وهو

يعتقد بأن الاستخفاء في الحب يعود إلى الخجل من استمرار الجنس البشري. فهل هناك من أمر هو تعالمياً أشد منافاة للعقل من هذا؟ وهو يرى في الحب فقط تضحية الفرد على مذبح الجنس البشري، ويتجاهل المسرات التي تعوضنا بها الغريزة عن هذه التضحية. إنها مسرات عظيمة عميقة إلى حد قد ألهمت عنده معظم ما عرف العالم من شعر. وهو يعرف المرأة فقط بوصفها سليطة كنوداً وخاطئة، ويخال بأنه لا يوجد أي نموذج آخر منها غير ذاك. وهو يعتقد بأن الرجل الذي يأخذ على عاتقه إعالة الزوجة هو غبي أحمق، ولكن على ما يبدو أن رجالاً كهؤلاء ليسوا بتعساء أكثر بكثير من مبشرنا الانفعالي رسول التعاسة الواحدة فقط، وأن إعالة رذيلة واحدة (كما قال بلزاك) لأبهظ ثمناً من إعالة عائلة. وهو يسخر من جمال المرأة، كأن هناك أي صور من جمال نستطيع أن نوفرها، وألا ينبغي علينا أن نرعاها حباً بوصفها لون الحياة وأريجها. يا لها من بغضاء للنساء ولدتها بلية واحدة في هذه النفس المنكودة الحظ!

وهناك مصاعب أخرى، أشد تقنية وأقل أهمية في هذه الفلسفة الأخاذة النابهة المنعشة. فكيف يمكن أبداً أن يحدث الانتحار في العالم، حيث تكون إرادة الحياة هي القوة الحقيقية الوحيدة؟ وكيف يكون بمقدور العقل الذي وُلد وتربى كخادم للإرادة، أن يحقق أبداً استقلاله وموضوعيته؟ فهل تكمن العبقرية في المعرفة المنفصلة عن الإرادة، أو هل أنها تحتوي على قوة دافعة، على قوة إرادة هائلة، وحتى على مقدار كبير من مزيج من الطموح والغرور الشخصيين؟[1] وهل الجنون يرتبط بالعبقرية، أم أنه يرتبط فقط بالنموذج الرومانتيكي من العبقرية (بيرون، شللي، بو، هايني، سوينبورن، سترندبرغ، دستوفسكي)؟ وأليس النموذج الأعمق الكلاسيكي من العبقرية هو نموذج سليم بصورة استثنائية (سقراط، أفلاطون، سبينوزا، بيكون، نيوتن، فولتير، غوتيه، داروين، هويتمان الخ. . .)؟ وماذا إذا لم تكن الوظيفة السديدة للذهن والفلسفة هي إنكار الإرادة، بل تنسيق الرغبات إلى إرادة متحدة متناغمة؟ وماذا إذا كانت الإرادة بالذات، ما عدا من حيث كونها ثمرة موحدة من ثمار تنسيق كهذا، هي تجريد أسطوري و «شبحية» «كالقوة»؟

وبالرغم من ذلك فإنه توجد في هذه الفلسفة استقامة فظة جافة حيث تبدو إلى جانبها معظم المذاهب التفاؤلية كأنها رياء يبعث على النعاس والنوم، ويحسن بنا تماماً أن نقول مع سبينوزا بأن الخير والشر هما مصطلحان ذاتيان، إنهما من الأهواء البشرية،

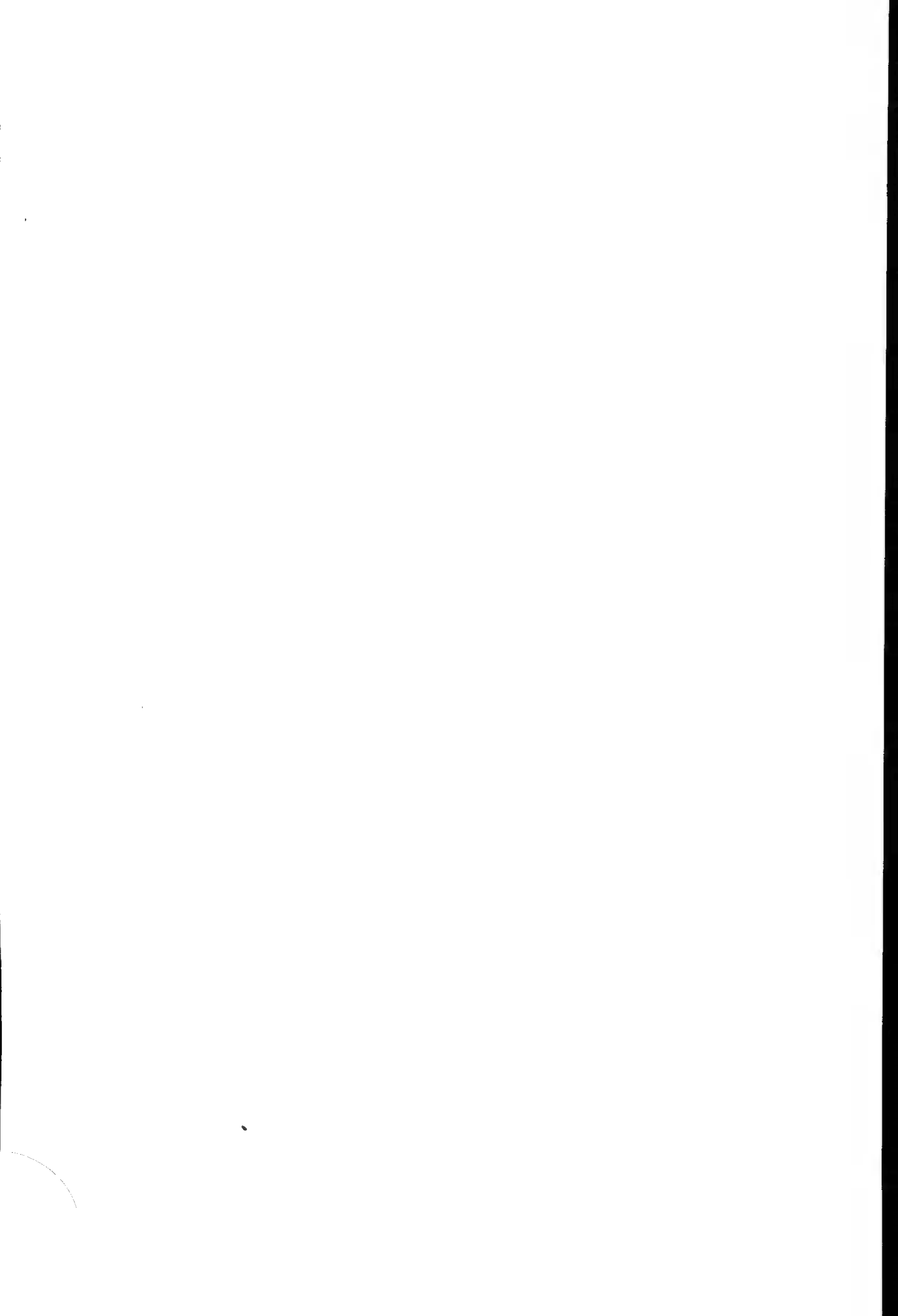
---

(١) يقول شوبنهور «إن أعظم القدرات العقلية توجد فقط بارتباطها بإرادة عنيفة شديدة الانفعال».

ومع ذلك فإننا مرغمون على أن لا نحكم على هذا العالم من وجهة نظر «غير متحيزة»، بل استناداً إلى الآلام والحاجات البشرية الفعلية. ولقد كان أمراً حسناً أن ينبغي على شوبنهور إرغام الفلسفة على مجابهة حقيقة الشر الواقعية الفجة، وأن يتوجب عليه توجيه أنف الفكر إلى الوجائب البشرية في التخفيف والتفريج. ومنذ عرف العالم شوبنهور، أصبح عيش الفلسفة في جو غير واقعي لميتافيزيقا تُقطع أوصال المنطق، أمراً أصعب مما كان من قبله. لقد بدأ المفكرون يتحققون من أن الفكر بدون فعل هو المرض.

وعلاوة على ذلك فتح شوبنهور أعين علماء النفس على عمق الغريزة الشديد وقوتها الكلية الوجود. فالمذهب الفكري. أي مفهوم الإنسان بوصفه، قبل كل شيء، حيواناً مفكراً يكيف بصورة واعية الوسائل بالنسبة لغايات اختيرت اختياراً عقلانياً. هذا المذهب قد ألَّم به المرض مع روسو، وأصبح طريح الفراش مع كنت، ومات مع شوبنهور. فبعد قرنين من التحليل الاستبطاني وجدت الفلسفة الرغبة وراء الفكر، ووجدت وراء العقل الغريزة. تماماً كما تجد الفيزياء بعد قرن من المادية، الطاقة وراء المادة. ونحن ندين لشوبنهور بكشفه لنا عن أسرار قلوبنا، وباظهاره لنا أن رغباتنا هي بديهيات فلسفاتنا، ونديـن له بشقه الطريق لفهم الفكر، لا بوصفه مجرد حساب تجريدي لأحداث شخصية، بل بوصفه أداة مرنة للفعل والرغبة.

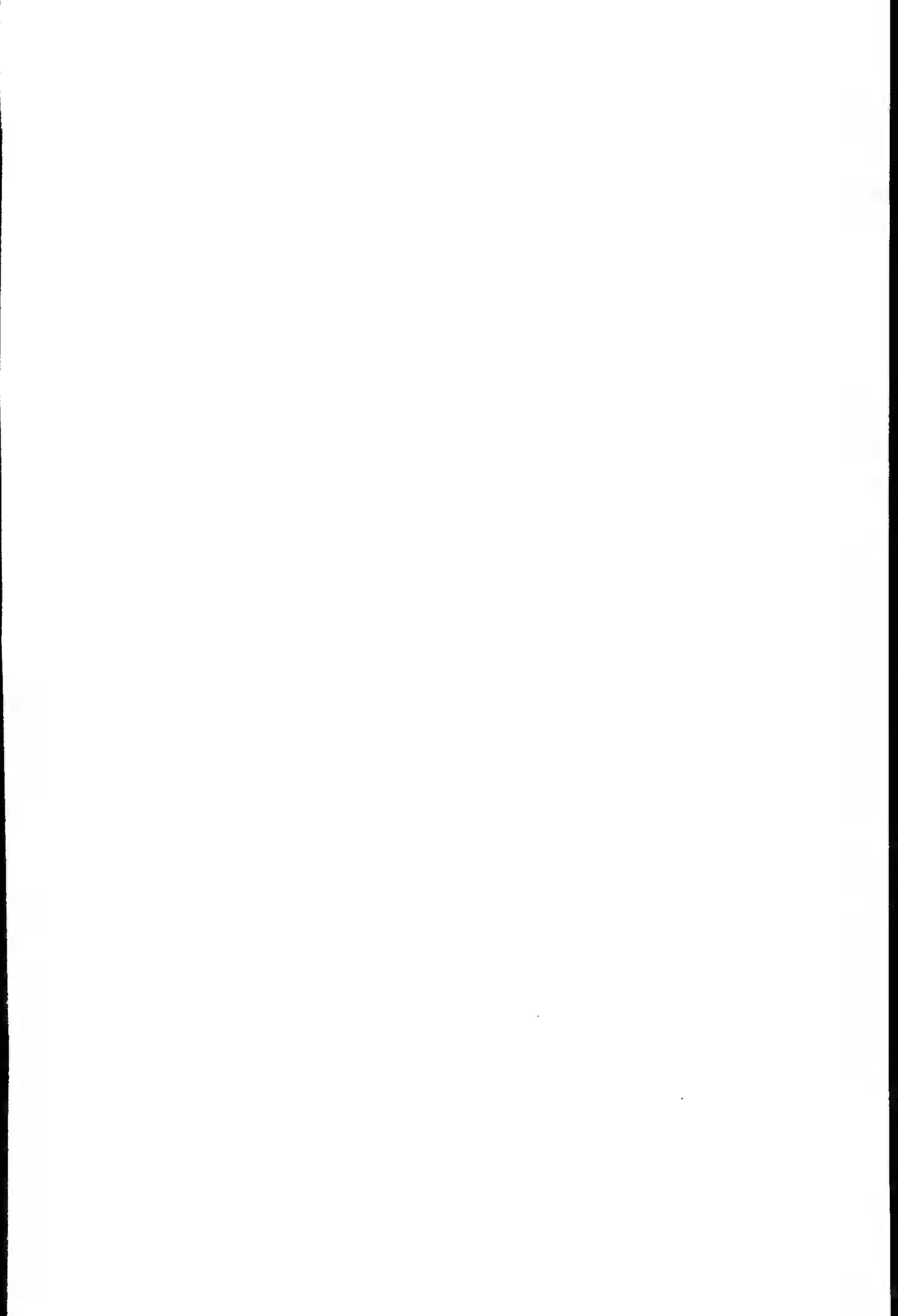
وأخيراً، وبالرغم من المبالغات، نقول بأن شوبنهور قد علمنا أيضاً ضرورة العبقرية وقيمة الفن. فهو قد رأى أن الخير الأعلى هو الجمال، وأن البهجة النهائية تكمن في إبداع الجمال أو إعزازه، ولقد انضم إلى غوتيه وكارليل في احتجاجهما على محاولة هيغل وماركس وبكل، لاستئصال العبقرية كعامل أساسي في التاريخ البشري. وفي عصر بدا أن جميع العظماء قد ماتوا، قام شوبنهور فأخذ يكرز بعبادة الأبطال المشرّفة. ومع جميع أخطائه نجح بإضافة اسم آخر إلى أسمائهم.



الفصل الثامن

هربرت سبنسر

□ كونت ودارون □ تطور سبنسر □ المبادىء الأولى
□ تعليق على المبادىء الأولى □ علم الأحياء
□ علم النفس □ علم الاجتماع □ الأخلاق الوضعية
□ نشوء الأخلاق □ نقد □ الخاتمة



كومت وداروين

إن الفلسفة الكنتية التي أعلنت عن ذاتها «كفاتحة لكل ميتافيزيقا في المستقبل»، كانت نتيجة، لقصد ضاغن حقود، طعنة نجلاء قتالة لأساليب التأمل التقليدية، وجاءت، عكس المراد، ضربة قاصمة للميتافيزيقا أياً كان شكلها أو نوعها. وذلك لأن الميتافيزيقا كانت، طيلة تاريخ الفكر، تعني المحاولة لاكتشاف الطبيعة النهائية للحقيقة الواقعية، والآن فإن الناس يعلمون، استناداً إلى أعمق المراجع احتراماً، بأنهم لا يستطيعون أبداً إختيار تلك الحقيقة الواقعية، ويعلمون بأنها «لا ظاهر» قابل للإدراك، لكنه ليس قابلاً للمعرفة، ويعلمون بأن حتى أعمق العقول وأحدّها مضاءً لا يستطيع أبداً أن يعبر ما وراء الظاهرات، ولا أن ينفذ ببصيرته من خلال قناع المايا. أما إسرافات فيختي وهيغل وشللنغ الميتافيزيقية، بنصوصها المتنوعة عن الأحجية القديمة، عن «أناهم» وفكرتهم وإرادتهم، فإنها قد أبطلت بعضها بعضاً حتى الصفر. وفي الثلاثينيات من القرن التاسع عشر سلم الناس، بصورة عامة، بأن الكون قد صان سره شديد صيانة. وبعد جيل من ثمل مطلق جاءت ردة فعل العقل الأوروبي ثورة على الميتافيزيقا من أي نوع كان.

ولما كان الفرنسيون قد جعلوا من الارتيابية سلعة يحتكرونها، لذلك كان من الطبيعي أن ينبغي عليهم إنجاب مؤسس الحركة «الوضعية»[1]، (وذلك إذا كان يوجد هناك أشخاص كهؤلاء في الفلسفة حيث يجري تكريس كل فكرة مع السنين).

وُلد أوغست كومت. أو كما دعاه أبواه أيسودور أوغست ماري فرنسوا كزافر كومت. في مدينة مونبلييه وفي عام ١٧٩٨. وكان معبوده في شبابه بنيامين فرانكلين، حيث دعاه كومت بسقراط العصور الحديثة. ولقد كتب عنه ذات مرة يقول:

---

(١) استعملنا كلمة وضعية، ولم نستعمل كلمة يقينيه، وذلك لأن الكلمة الأولى أكثر تداولاً على الألسنة. . . (المترجم).

«إنك تعلم بأنه قد وضع، وهو في الخامسة والعشرين من عمره، مخططاً ليصبح حكيماً تماماً، ولقد نفذ ذاك المخطط. ولقد تجرأت على التعهد بالقيام بالأمر ذاته، علماً بأنني لم أبلغ العشرين من العمر بعد».

بدأ كومت بداية حسنة حيث أصبح سكرتيراً للطوباوي العظيم سان سيمون الذي نقل إليه الحماسة المصلحة، حماسة نورغو وكوندورسي، والفكرة القائلة بأن الظاهرات الاجتماعية، هي كالظاهرات الفيزيائية، حيث إنه يمكن اختزالها إلى قوانين وعلم، وأن كل الفلسفة يجب أن تتركز على تحسين أحوال الجنس البشري من أخلاقية وسياسية، ولكن كومت، كمعظمنا من الذين ينطلقون لإصلاح العالم، وجد أنه من الصعب ما فيه الكفاية تدبير أمور منزله وإدارتها، إذ أنه أصيب في عام ١٨٢٧، وبعد سنتين من التعاسة الزوجية، بانهيار عصبي، وحاول الانتحار بإلقاء نفسه في نهر السين، ولذلك فإننا ندين لمنقذه بالمجلدات الخمسة التي كتبها عن الفلسفة الوضعية، والتي صدرت في الفترة الواقعية بين عامي ١٨٣٠ و١٨٤٢، كما وندين له أيضاً بالمجلدات الأربعة التي وضعها عن نظام الدولة الوضعي، والتي نشرت في الفترة بين عامي ١٨٥١ و١٨٥٤.

وهذا العمل كان من حيث طاقة الصبر ومداه، الثاني في العصور الحديثة، بعد فلسفة سبنسر التركيبية. فهنا قام كومت بتصنيف العلوم وفقاً لتضاؤل بساطة مواضيعها وعموميتها، فالرياضيات وعلم الفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع، كل علم من هذه العلوم ارتكز على نتائج جميع العلوم التي سبقته، لذلك كان علم الاجتماع هو ذروة جميع العلوم ومنتهاها، كما وأن جميع العلوم الأخرى تستمد سبب وجودها فقط من حيث يكون بمقدورها تزويد علم المجتمع بالإنارة.

فالعلم بمفهوم المعرفة الصحيحة قد امتد من موضوع البحث الواحد إلى الآخر وذلك وفقاً للنظام المعطى، وهكذا من الطبيعي أن تكون الظاهرات المعقدة للحياة الاجتماعية هي آخر ما يستسلم للمنهاج العلمي. ولقد كان بمقدور مؤرخي الفِكَر أن يلاحظوا في كل ميدان فكر، قانوناً لثلاث مراحل: فأولاً كان الناس يدركون الموضوع بأسلوب لاهوتي، وكانوا يفسرون جميع القضايا ويردونها إلى إرادة إلٰه ما. وذلك حينما كانت النجوم آلهة أو عربات الآلهة الحربية، ومن ثم بلغ الموضوع نفسه المرحلة الميتافيزيقية، وهنا أخذ الناس يفسرونه بتجريدات ميتافيزيقية. وذلك حينما كانت النجوم تتحرك بدوائر، وذلك لأن الدوائر كانت في نظرهم أرفع الأشكال كمالاً. وأخيراً اختزلوا الموضوع نفسه على علم وضعي، يعتمد على المشاهدة الصحيحة

الدقيقة والفرضية والتجربة، وهنا أخذوا يفسرون ظاهراته من خلال انتظاميات العلة والمعلول الطبيعيين، حيث تصبح «إرادة الله»، ذاتيات هوائية «كفِكَر» أفلاطون، أو «فكرة» هيغل المطلقة، وهذه بدورها تذعن لقوانين العلم.

ويستطرد كومت فيقول:

إن الميتافيزيقا هي مرحلة التطور السجين. ولقد حان الأوان للتخلي عن هذه الصبيانيات، فالفلسفة لم تكن شيئاً ما مختلفاً عن العلم، بل إنما كانت تنسيقاً لجميع العلوم بقصد تحسين أحوال الحياة البشرية.

لقد كان هناك مذهب فكري دغماتي معين حول هذا المذهب الوضعي لربما عكس صورة الفيلسوف المتوحد الذي زاولته الآمال الكاذبة. ففي عام ١٨٤٥ عندما استأثرت السيدة كلوتليد دي فو، (التي كان زوجها يقضي عمره في السجن)، بقلب كومت، فإن حبه لها قد أشاع الدفء في فكره وصبغه بلونه، وولد فيه ردة فعل حيث وضع فيها الشعور فوق العقل، بوصفه القوة المصلحة، وانتهى إلى الاعتقاد بأنه من الممكن إنقاذ العالم بواسطة دين جديد، حيث ينبغي أن تكون مهمة مثل هذا الدين إغذاء وتقوية الإيثارية (الغيرية) الواهنة الضعيفة للطبيعة البشرية، وذلك بتمجيد الإنسانية كموضوع لعبادة طقوسية.

ولقد أمضى كومت شيخوخته في ابتكار مذهب معقد لهذا الدين الجديد، مذهب له كهنوته وأسراره المقدسة وصلواته ونظامه، كما واقترح تقويماً جديداً حيث ينبغي أن يحل مع الآلهة الوثنية وقديسي القرون الوسطى أبطال التقدم البري، وقد قدم كومت إلى العالم، كما تقول إحدى الملح، كل ما في الكاثوليكية ما عدا المسيحية.

وقد توافقت الحركة الوضعية ودفق الفكر الإنكليزي الذي اقتبس روحه من الحياة الصناعية والتجارة وكان ينظر إلى الوقائع المادية باحترام معين. فلقد وجه التقليد البيكوني الفكر نحو الأشياء، ووجه الذهن باتجاه المادة. فمادية هوبس، وشعورية لوك وارتيابية هيوم ونفعية بنتام، كانت جميعاً تغيرات هكذا عديدة لموضوع واحد، هو موضوع حياة عملية مشغولة. وكان بيركلي نشازاً إيرلندياً في هذه السمفونية المحلية. كما وأن هيغل ضحك من العادة الإنكليزية، عادة تكريم الأجهزة الفيزيائية والكيميائية بتسميتها «بالأدوات الفلسفية»، ولكن هذه التسمية كانت تبدو جد طبيعية في نظر رجال اتفقوا وكُومت وسبنسر في تعريفهما للفلسفة بأنها تعميم لنتائج جميع العلوم. وهكذا وجدت الحركة الوضعية لها من المناصرين في إنكلترا عدداً أضخم مما وجدته في بلد

مولدها. ولربما لم يكن لهؤلاء المناصرين من الحميا والغيرة، مقدار ما كان للتراث الكريم، لكنهم مع ذلك كانوا يتحلون بتلك الصلابة الإنكليزية التي أبقت جون ستيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) وفريدريك هريسون (١٨٣١ ـ ١٩٢٣) وفيين أمينين طيلة حياتهما لفلسفة كومت، بينما أبقاهما حذرهما الإنكليزي بمنأى عن دينه الطقوسي.

وفي غضون ذلك كانت الثورة الصناعية المولودة من رحم علم صغير، تسدد ما عليها من دين للعلم حيوية ونشاطاً. فنيوتن وهرشل قد جاءا بالنجوم إلى إنكلترا، وبويل وديفي فتحا أبواب كنوز الكيمياء، وفردي كان يقوم بتلك الاكتشافات التي قدر لها أن تكهرب العالم، ورمفورد وجول كانا يبرهنان على تحويل القوة وتكافؤها وعلى حفظ الطاقة. وكانت العلوم في طريقها إلى بلوغ مرحلة من التعقيد، قدر لها أن تجعل العالم المذهول يرحب بتركيب. ولكن الأمر الذي أثار بريطانيا في شباب سبنسر، أشد مما أثارتها جميع الفاعليات، كان نمو علم الأحياء ونظرية النشوء. والحق أن العلم كان في تطوير هذه النظرية عالمياً بصورة مثالية. فكنت تحدث عن إمكانية صيرورة القرد بشراً، وغوتيه كتب عن انسلاخ النبات وأرسموس وداروين ولامارك عرضوا النظرية القائلة بأن الأنواع قد نشأت من أشكال أبسط بواسطة وراثة آثار الاستعمال والإغفال، وفي عام ١٨٣٠ قام سان هلير فهز أوروبا هزاً، وأشاع السرور في قلب غوتيه، بانتصاره تقريباً على كوفيه في تلك المناظرة المشهورة حول النشوء، التي بدت كأنها Ernani أخرى، كأنها ثورة أخرى على الفِكَر الكلاسيكية، فِكَر القوانين والأنظمة الثابتة في عالم ثابت لا يتبدل.

وفي الخمسينيات من القرن التاسع عشر تبدت إرهاصات نظرية النشوء. وقد عبر سبنسر عن هذه الفكرة، بطويل زمن قبل داروين، إذ ذكرها في مبحث له بعنوان «تطور الفرضية» (١٨٥٢) كما ونوه عنها في مبحث آخر له هو «مبادىء علم النفس» (١٨٥٥). وفي عام ١٨٥٨ تلا داروين وولاس ما ورد في أوراقهما الشهيرة على مسامع جمعية «لينيان»، وفي عام ١٨٥٩ تهاوى العالم القديم، كما اعتقد المطارنة الطيبون، وأمسى ركاماً مع صدور كتاب أصل الأنواع. ففي هذا الكتاب لم يعد مفهوم النشوء مجرد مفهوم غامض عن أنواع أرقى تنشأ بطريقة ما من أنواع أدنى منها، بل إنما أصبح نظرية مفصلة موفورة بالأسانيد والبراهين في أسلوب النشوء وتدرجه عن طريق الانتخاب الطبيعي أو حفظ الأجناس الأثيرة في الصراع من أجل الحياة». وهكذا أصبح العالم، خلال عقد واحد من السنين، يتحدث بأسره عن النشوء. أما ما رفع سبنسر إلى قمة موجة الفكر هذه، فكان صفاء ذهنه، حيث أوحى بتطبيق فكرة النشوء على كل

ميدان من ميادين البحث والدراسة، زد على ذلك مدى ذهنه، حيث جاء بكل المعرفة تقريباً لتدفع الجزية لهذه النظرية. وكما أن الرياضيات قد سيطرت على الفلسفة في القرن السابع عشر، حيث أعطت العالم ديكارت وهوبس وسبينوزا ولايبنتز وباسكال، وكما أن علم النفس قد كتب الفلسفة بأيدي بيركلي وهيوم وكونديلاك وكنت، فكذلك فإن علم الأحياء كان، في شللنغ وشوبنهور وسبنسر ونيتشه وبرغسون، القاعدة الأساسية للفكر الفلسفي. وفي كل حالة من هذه الحالات الثلاث، كانت الفِكَر الحقبية إنتاجاً أنتج قطعة فقطعة وأنتجه أناس متفرقون، ويعاني الأقل أو الأكثر من الغموض، لكن الفِكَر إنما تخص أولئك الناس الذي ينسقونها ويجلونها، وذلك كحال العالم الجديد الذي أخذ اسمه من أميريغو فسبوتشي، بسبب كونه قد رسم خارطة. أما هربرت سبنسر فكان فسبوتشي عصر داروين، وكان أيضاً بعض شيء من كولومبوس ذاك العصر.

تطور سبنسر

في عام ١٨٢٠ ولد هربرت سبنسر في بلدة دربي. وكان أسلافه من كلتا الناحيتين، ناحية أمه وأبيه، منشقين عن المذهب الديني السائد في بريطانيا. فوالدة أبيه كانت تابعاً مخلصاً وأميناً لجون وسلي، وكان عمه توماس، بالرغم من كونه كاهناً إنكلاكانياً يتزعم حركة وسيلية داخل الكنيسة الإنكلاكانية، ولم يحضر أبداً طيلة حياته حفلة موسيقية أو مسرحية، وقد قام بدور فعال في الحركات العاملة للإصلاح. وقد أمسى هذا الاندفاع إلى الهرطقة أشد وأقوى في الأب، وبلغ أقصاه من الشدة في الفردية المشاكسة العنيدة تقريباً، فردية هربرت سبنسر بالذات. ولم يعمد الأب أبداً إلى استعمال ما هو خارق للطبيعة لتفسير أي شيء، ولقد وصفه أحد معارفه، (علماً بأن هربرت اعتبر هذا الوصف مبالغة ومغالاة) بأنه كان، إلى حد ما يمكن للمرء أن يرى، بلا معتقد ولا دين مهما كان. ولقد كان يميل إلى العلم، وقد وضع كتاباً يحمل اسم «الهندسة الإبداعية». أما في السياسة فكان فردياً كابنه، «ولم يكن يخلع قبعته لأي امرىء مهما كانت مرتبته».

وقال هربرت يصف أباه:

«حينما لم يكن يفهم أي سؤال تطرحه عليه أمي، فكان يبقى صامتاً ولا يسأل ما الذي كانه السؤال، ويترك للسؤال أن يمر دون أن يجيب عليه. ولقد سلك هذا المسلك طيلة حياته بالرغم من عدم جدواه، وهكذا لم ينشأ عنه أي تحسين لحاله». وهذا الأمر

يذكرنا، (ما عدا فيما يتعلق بالصمت)، بمقاومة هربرت سبنسر في شيخوخته لتوسيع وظائف الدولة.

كان أبوه، كما كان عمه أيضاً وجده لأبيه، يعملون مدرسين في مدارس خاصة، ومع ذلك فإن الابن، الذي قدر له أن يكون أوسع فيلسوف شهرة في قرنه، بقي حتى الأربعين من عمره رجلاً غير مثقف، فهربرت كان كسلاً، والأب كان متسامحاً مهملاً. وأخيراً عندما بلغ الثالثة عشرة من عمره أرسلاه أبواه إلى بلدة هنتون ليدرس على يد عمه الذي كان مشهوراً بالشدة. لكن هربرت ما كاد يصل تلك البلدة حتى فر هارباً من عمه، وعاد سيراً على قدميه إلى منزل أبويه في دربي، فقطع في اليوم الأول ٤٨ ميلاً، وفي الثاني ٤٧ ميلاً وفي الثالث عشرين، وكان يقتات طيلة تلك المسافة على القليل من الخبز والبيرة. وبالرغم من ذلك فإنه عاد، بعد بضعة أسابيع، إلى بلدة هنتون، حيث بقي طيلة سنوات ثلاث، وكان ما تلقاه فيها من تعليم، هو التعليم المنهاجي الوحيد الذي حصله طيلة حياته. ولم يكن بمقدوره فيما بعد القول تماماً عما كان ما تعلمه، فهو لم يدرس في تلك الفترة التاريخ ولا العلم الطبيعي ولا الآداب العامة. وبهذا الصدد يقول بزهو مميز:

«من حيث أنني لم أتلق في صباي وشبابي أي درس في الإنكليزية، ومن حيث أنني بقيت كلياً بدون أية معرفة نظامية بالصرف والنحو حتى الساعة الراهنة، فهذه هي حقائق واقعية ينبغي أن يعرفها الناس، نظراً لأن مضامينها تختلف عن الإضمارات المسلم بها بصورة عامة».

ولقد حاول، وهو في الأربعين من العمر، قراءة الإلياذة «ولكن بعد أن قرأت ستة فصول منها فإذا بها أي عمل كانته مرهق. لقد شعرت بأنه من الأفضل لي إعطاء مبلغ كبير من المال، على الاستمرار في قراءتها حتى النهاية».

ويحدثنا كولبير أحد سكرتيريه عن أن سبنسر لم يقرأ أي كتاب علمي حتى نهايته. وهو لم يحصل حتى في ميادينه المحببة إلى نفسه، على أي تعليم منهاجي. ولقد أحرق أصابعه وحقق بعد الانفجارات حين قيامه بتجاربه الكيميائية، وكان يقضم من المعرفة على شكل حَشَري بين الفسافس في المدرسة والمنزل، ولقد تعلم كمهندس مدني، شيئاً ما عن طبقات الأرض وعن المحتفرات، (الحيوانات المتحجرة)، أما فيما يتبقى، فلقد كان يلتقط علمه بصورة تصادفية وهو سائر في طريقه. وحتى بلغ الثلاثين من العمر لم تخالجه أية فكرة عن الفلسفة. ومن ثم قرأ لويس وحاول أن ينتقل منه إلى كنت، ولكن حالما وجد في مستهل كتاب كنت، أن

هذا الفيلسوف يعتبر الفراغ والزمان على أنهما صورتان للإدراك الحسي، أكثر من كونهما شيئين موضوعيين، قرر أن كنت رجل جهول حموق، وألقى بكتابه جانباً.

ويحدثنا سكرتيره عن أن سبنسر قد وضع كتابه الأول المعروف باسم «علم توازن القوى الاجتماعية»، «وهو لم يكن قد قرأ أي مبحث في الأخلاق الوضعية غير كتاب قديم ومنسي الآن وضعه جوناثان دايموند». ولقد وضع نظريته في علم النفس بعد أن قرأ فقط مؤلفات هيوم ومنسل ورايد، ونظريته في علم الأحياء بعد قراءته فقط كتاب كاربنتر المعروف باسم «علم وظائف الأعضاء المقارن»، (ولم يقرأ كتاب أصل الأنواع)، ووضع نظريته في الأخلاق الوضعية بدون أن يقرأ كنت أو أي فيلسوف أخلاقي آخر ما عدا سيد جويك. فيا له من تباين بين ثقافته وثقافة جون ستيوارت مل الكثيفة المتزمنة!

إذن فأين وجد ذاك العدد الغفير من الوقائع التي أسند بها الألف من براهينه؟ لقد التقط معظمها بواسطة المشاهدة، أكثر من تجميعه لها عن طريق القراءة. ففضوله كان أبداً يقظاً متيقظاً، «وكان باستمرار يلفت نظر مرافقه إلى ظاهرة جديرة بالانتباه، والتي لم تكن قد رأتها حتى آنذاك غير عينيه فقط». وفي نادي الأثنيوم قام بإفراغ هكسلي وأصدقائه الآخرين من معرفتهم الإخصائية إفراغاً حتى النضوب تقريباً. وكان يعدو بنظره خلال النشرات الدورية الموجودة في النادي كما سبق له أن عدا به خلال تلك النشرات التي كانت تقع في يدي أبيه والعائدة للجمعية الفلسفية في بلدة دربي. «لقد كان حاد البصر بالنسبة لكل واقعة تصلح قمحاً لطاحونه». ولما كان قد بت فيما يريده ووجه الفكرة المركزية له، فكرة النشوء التي دارت حولها جميع إنجازاته، لذلك أصبح ذهنه مغنطيسياً يجتذب كل مادة تلائمه وتتعلق بفكرته تلك، كما وأن تنظيم فكره الذي لم يسبق له مثيل، كان يصنف المواد حالما ترد تصنيفاً أوتوماتيكياً تقريباً. فلا عجب إذن أن يستمع إليه العامل الكادح ورجل الأعمال بسرور وغبطة. فهنا كان يطالعهما عقل هو تماماً كعقليهما. عقل غريب عن التعلم من الكتب وبريء من «الثقافة» ومع ذلك أنعم الله عليه بالمعرفة الطبيعية واقعياً، معرفة الإنسان الذي يتعلم بينما يعمل ويعيش.

وذلك لأنه كان يعمل كي يتدبر وسائل عيشه، وقد زادت وظيفته في النازع العملي لفكره حدة ومضاء، إذ إنه كان يشغل وظيفة مساح ومراقب ومصمم للخطوط الحديدية والجسور أي أنه كان يعمل مهندساً بصورة عامة.

وكان يرشح بالاختراعات عند كل منعطف، لكن هذه الاختراعات قد فشلت

جميعها، لكنه تذكرها، في كتاب سيرته الشخصية، بقلب يفيض بهيام الأب بابن شكس عنيد. ولقد رش صفحات ذكرياته ببراءة اختراع مملحات وقوارير ومخمدات شموع ومقاعد للمرضى وما شابه ذلك. وكما يفعل معظمنا في شبابه ابتكر أنظمة جديدة للحمية أيضاً، ولقد كان لفترة من الزمن نباتياً، لكنه تخلى عن هذه الحمية عندما شاهد زميلاً نباتياً يُصاب بفقر الدم، وأحس أنه هو بالذات آخذ بفقدان قوته: ولقد قال بهذ الصدد:

«لقد وجدت أن علي أن أعيد كتابة ما كنت قد كتبته خلال الفترة التي كنت فيها نباتياً، وذلك لأنها هكذا كانت تفتقر إلى القوة والعنفوان». لقد كان في تلك الأيام مستعداً لإخضاع كل شيء للتجارب، وحتى أنه فكر بالهجرة إلى نيوزيلندا ناسياً أن البلد الفتي لا يرى له في الفلاسفة أية فائدة. وأنه والحق لأمر خاص ومميز له أن يقوم بوضع لائحتين متوازيتين وقد أدرج فيهما الأسباب المبررة والمانعة لمشروع هجرته ذاك معطياً كل سبب قيمة رقمية. وقد بلغ مجموع نقاط الأسباب القاضية ببقائه في إنكلترا ١١٠ نقاط، بينما بلغ مجموع نقاط الأسباب المبرة لهجرته ٣٠١ نقطة، لكنه بقي في إنكلترا ولم يهاجر.

ولقد كان لخلقه معايب فضائله. فلقد دفع ثمن واقعيته الحازمة وحسه العملي، افتقاده لروح الشعر والفن ونكهتهما. وإن اللمسة الشعرية الوحيدة في مؤلفاته البالغة عشرين مجلداً يعود الفضل فيها إلى عامل مطبعة حيث جعل هذا سبنسر يتحدث عن «الصياغة اليومية للنبوءات العلمية بقالب شعري». لقد كانت له مصابرة جميلة، لكن جانبها الآخر كان عناداً مكابراً، فكان بإمكانه أن يمسح الكون بأكمله بحثاً عن البراهين لفرضياته، لكنه كان عاجزاً عن رؤية وجهة نظر الآخرين بأية بصيرة. لقد كانت له تلك الأنانية التي تشجع المخالف، ولم يكن بمقدوره أن يحمل عظمته بدون خيلاء أو غرور.

وكانت له محدوديات الرائد: ضيق الأفق الدغماتي المرفوق بالصراحة الجريئة والأصالة الشديدة، ولقد قاوم بشدة كل مداهنة وملق ورفض جميع التكاريم التي عرضتها عليه الحكومة واستمر في عمله الأليم طيلة أربعين سنة، وداوم عليه بصحة معتلة اعتلالاً مزمناً وفي حال من توحد معتدل.

ومع ذلك قال عنه أحد العلماء بالقوى العقلية، من الذين استطاعوا الدخول عليه، بأن احترامه لذاته لهو جد شديد. فابن المعلم وحفيد المعلم قد استخدم الهراوة في كتبه وضرب بصوت تعليمي عال. فهو يقول لنا «إنني لم أرتبك أبداً أو أحار».

وقد تركته حياته العازبة المتوحدة مفتقراً إلى الصفات الإنسانية الدافئة، مع أنه كان بإمكانه أن يكون رقيق العاطفة إلى درجة مغيظة مسخطة. ولقد وقعت له حادثة غرامية مع امرأة إنكليزية عظيمة هي جورج إليوت، لكن كان لهذه من العقل أكثر مما يرضيه أو يسره. ولقد كان يفتقر إلى الدعابة والمزاح، ولم يكن في أسلوبه شيء من الرقة والتأنق أو من المغايرة الضئيلة. وعندما كان يخسر في لعبته المفضلة، البليارد، كان يستنكر عمل خصمه لأنه قد كرس هكذا مقداراً من الوقت للعبة كهذه، كي يصبح أخصائياً فيها. ويكتب في كتاب «سيرته الشخصية» استعراضات للكتب التي كان قد ألفها في فترة مبكرة، ليري النقاد كيف كان ينبغي عليهم أن يستعرضوها.

وعلى ما يبدو أن عِظَم عمله أرغمه على النظر إلى الحياة بجدية أكثر مما تستحق.

ولقد كتب ذات مرة من باريس يقول:

«لقد حضرت يوم الأحد عيد القديس كلود، وضحكت طويلاً من صبيانية البالغين سن الرشد. فالفرنسيون لا يكفون كلياً عن بقائهم صبياناً، لقد شاهدت رجالاً وخط الشيب شعرهم يركبون خنافس ماء كتلك التي لدينا مثلها في مهرجاناتنا الخاصة». لقد كان هكذا مشغولاً بتحليل الحياة ووصفها حتى أنه لم يكن لديه متسع من الوقت ليعيشها. وبعد أن شاهد شلالات نياغرا كتب في مفكرته: «كثيراً كان الذي توقعته!» وهو يصف أكثر الحوادث عادية بأروع أسلوب من التعالمية، مثلاً عندما يخبرنا عن المرة الوحيدة التي شتم فيها[1].

ولم يعان أية أزمة، ولم يعرف الغرام طريقه إلى قلبه، (وذلك إذا صح ما ترويه مذكراته عنه)، ولقد كان له بعض من صداقات وثيقة، لكنه يكتب عن تلك الصداقات بأسلوب رياضي تقريباً، إذ أنه كان يصور منحنيات صداقاته الفاترة تصويراً خالياً من أية لمسة من لمسات العاطفة المُصعّدة.

ولقد قال له ذات مرة أحد أصدقائه بأنه لا يستطيع إحسان الكتابة عندما يملي على كاتبة اختزال صبية، أما سبنسر فأجاب بأن مثل هذا الأمر لا يهمه إطلاقاً.

ولقد كتب سكرتيره يقول عنه: «إن الشفتين الرقيقتين المعدومتين من العاطفة ينبئان عن افتقار تام إلى الشهوانية، كما وأن العينين السريعتين تنمان عن افتقار إلى العمق العاطفي».

---

(١) لقد قال تندال ذات مرة عنه: أي إنسان أفضل كان سبنسر سيكونه لو أنه كان يشتم بين فينة وأخرى.

ومن هنا نشأت استوائية أسلوبه الرتيبة، فهو لا يحلق أبداً ولا يحتاج إلى علامات التعجب، وهكذا نراه يقف في عصره رومانتيكي كأنه درس منحوت من التحفظ والوقار.

ولقد كان ذا عقل منطقي بصورة غير عادية، وكان ينظم بديئياته وتفيئياته بدقة لاعب الشطرنج. وهو أوضح شارح أو مفسر للمواضيع المعقدة التي يكون بمقدور التاريخ الحديث أن يعرضها. فلقد كتب عن قضايا عويصة بمصطلحات رائقة براقة على شكل جعل العالم بأسره يبدي، طيلة جيل كامل، اهتمامه بالفلسفة. ولقد قال بهذا الصدد.

«لقد لاحظوا إنني أتمتع بملكة غير عادية للتفسير والشرح. وإنني أقدم موادي العلمية ومحاكماتي العقلية واستنتاجاتي بصفاء وتلاحم غير مألوفين».

ولقد كان يتعشق العموميات المنفسحة، وجعل مؤلفاته لذيذة مشوقة بفرضياته أكثر من براهينه. ولقد قال هكسلي: إن فكرة سبنسر عن المأساة هي نظرية قتلتها واقعة من الوقائع. ولقد كان ذهن سبنسر يختزن هكذا عدداً وفيراً من النظريات حتى أنه كان ملزماً على إيجاد مأساة كل يوم أو يومين. ولقد قال هكسلي لسبنسر وهو مذهول من تخطر بكْل الواهن المترنح: «إنني أرى رجلاً ثقيل الرأس غير متزن».

وقد أضاف سبنسر إلى هذا القول: «إن بكل يأخذ من المواد كمية هي أكثر بكثير مما يستطيع تنظيمه منها».

أما سبنسر فكان يسلك طريقاً مغايرة لطريق بكل، إذ إنه كان ينظم أكثر بكثير مما يأخذ. لقد كرس نفسه كلياً للتنسيق والتركيب. ولقد حط من قيمة كارليل لافتقاره إلى منعطف مماثل لمنعطفه، وأمسى هيامه بالنظام عاطفة مسترقة مستعبدة، فسيطرة التعميم عليه كانت أشد من شديدة، ولكن العالم كان يطالب بذهن كذهنه، بذهن يستطيع أن يحول بصفاء كنور الشمس، ذاك التيه من الوقائع إلى معنى متمدن. وأن الخدمة التي قدمها سبنسر لجيله جعلته مؤهلاً للعيوب التي صنعت منه بشراً سوياً. وإذا كنا قد صورناه هنا بجلاء ووضوح، فذلك لأن حبنا للرجل العظيم يزداد ويقوى عندما نعرف أخطاءه، وإننا لنكرهه بصورة مرتابة عندما يتألق أمامنا بكمال لا تشوبه شائبة.

ولقد كتب سبنسر، وهو في الأربعين من عمره، يقول: «يمكن أن توصف سداداً حياتي حتى هذا التاريخ بأنها كانت حياة فيها الكثير من التنوع».

والحق أنه من النادر أن نشهد حياة فيلسوف على ذاك الشكل من التذبذب

المتهاوش المتنافر. كما وذكر قائلاً: «وقرابة هذا الوقت (وكان آنذاك في الثالثة والعشرين من العمر)، اتجه اهتمامي نحو صناعة الساعات». ولكنه وجد تدريجياً «حقله»، ولقد تعهده عملاً «وحراثة» باستقامة وشرف. وفي عام مبكر كعام ١٨٤٢ نشر في صحيفة «المنشق» (ولتلاحظ الوسيلة التي استعملها)، بعض المقالات «في مجال الحكومة السديد»، وقد احتوت هذه المقالات على جنين فلسفته **«دعه يعمل»**. وبعد مضي ستة أعوام على ذاك التاريخ، ترك الهندسة ليعمل محرراً لجريدة «الأيكونومست». وعندما بلغ الثلاثين من العمر، وأخذ يتحدث باستخفاف واحتقار عن مباحث جوناثان ديموند، المعروفة باسم «مباحث في مبادىء الأخلاق»، وتحداه والده بأن يكتب بجودة مثل جودة ديموند في الموضوع ذاته. قبل التحدي، وأقدم على كتابة مؤلفه المعروف باسم «توازي القوى الاجتماعية». ولكن هذا الكتاب لم يصادف من الرواج إلا قليلاً، غير أنه شق له الطريق إلى المجلات. ونشر في عام ١٨٥٢ مبحثه في «نظرية السكان»، (وهذا المبحث هو مثل من الأمثلة العديدة على نفوذ ملثوس في فكر القرن التاسع عشر)، وقد أوحى هذا المبحث بأن الصراع من أجل الوجود يؤدي إلى بقاء الأنسب، كما وقام هذا المبحث بصياغة تلك الجمل التاريخية وسكها. وفي السنة ذاتها لاقى مبحثه «في تطور النظرية» الاعتراض الركيك التافه. والقائل بأنه لم يسبق أبداً أن شوهد نشوء أصل الأنواع الجديدة عن طريق التهايؤ التقدمي للأنواع الأقدم. وهنا أشار سبنسر إلى أن هذا الاعتراض لهو برهان أشد بكثير ضد النظرية القائلة: «بخلق الله الخاص» للأنواع الجديدة، واسترسل يقول مظهراً أن نشوء الأنواع الجديدة ليس بأكثر عجباً وبأبعد تصديقاً من نشوء الإنسان من المني والبويضة، أو نشوء النبتة من البذرة.

وفي عام ١٨٥٥ تعهد كتابه الثاني «مبادىء علم النفس» اقتفاء آثار نشوء الذهن والإشارة إليه. ومن ثم أصدر في عام ١٨٥٧، مبحثاً «في الارتقاء قانونه وعلته» وسند هذا المبحث فكرة فون بير القائلة بنمو جميع الأشكال الحية إنطلاقاً من بدايات متجانسة وعبورها إلى تطورات غير متجانسة، وقد ارتفع سبنسر بهذه الفكرة فجعل منها مبدأ عاماً للتاريخ والارتقاء. وزبدة القول إن سبنسر نما مع روح العصر، وأمس مُعداً ليصبح فيلسوف النشوء الشامل.

وفي عام ١٨٥٨ عندما كان يقوم بتنقيح مباحثه من أجل إصدارها بطبعة كاملة، ذهل مما في الأفكار التي عبر عنها من وحدة وسياق، وعندئذ داهمته الفكرة، مداهمة أشعة الشمس للمنازل من خلال الأبواب المشرعة، القائلة بأنه يمكن تطبيق نظرية

النشوء في كل علم كما تطبق في علم الأحياء، وأن بمقدور هذه النظرية ألا تفسر فقط الأنواع والأجناس بل أيضاً الكواكب وطبقات الأرض والتاريخ السياسي والاجتماعي والمفاهيم الأخلاقية والجمالية. وقد ألهبته فكرة وضع مؤلفات يُري فيها نشوء المادة والذهن وتطورهما من السديم، (الغيمة السديمية)، إلى الإنسان، ومن الهمجي إلى شكسبير. ولكنه ما كاد يفكر بسنيه الأربعين حتى داهمه نوع من اليأس تقريباً، فكيف يكون بمقدور إنسان هكذا هرم ومريض أن يجتاز ميدان المعرفة البشرية بأكمله قبل موته؟ فقط منذ ثلاثة أعوام أصيب بانهيار كامل، وبقي طيلة سنة ونصف السنة ضعيفاً واهناً ومحطماً ذهناً وشجاعة، يتجول بلا هدف ولا أمل من مكان إلى مكان. وقد جعل وعيه لقواه الكامنة من ضعفه شيئاً مريراً بالنسبة له. فهو كان يعرف بأنه لن يستعيد أبداً صحته تماماً، وأن ليس باستطاعته احتمال العمل الذهني أكثر من ساعة في كل مرة. ولم يسبق أبداً لأي إنسان أن صادف من العقبات ما صادفه سبنسر في العمل الذي اختاره، كما ولم يحدث أبداً أن اختار إنسان، في عمر هكذا متقدم، عملاً هكذا عظيماً.

كان سبنسر رجلاً فقيراً، ولم يفكر كثيراً بتدبير أمر عيشه. ولقد قال بهذا الصدد: «إنني لا أقصد الفلاح في أمور العيش، ولا أعتقد بأن مثل ذاك الفلاح جدير بالاهتمام».

وحين حصوله على ميراث من عمه مقداره ٢٥٠٠ دولار استقال من منصبه كرئيس لتحرير جريدة «الأيكونومست»، لكن بطالته استنزفت هذه الهدية. فخطرت له خاطرة السعي للحصول مقدماً على اشتراكات في المؤلفات التي يزمع إصدارها، وأن يكتفي على هذا الشكل بالعيش على الكفاف.

فعرض هذه الخاطرة على هكسلي ولويس وأصدقاء آخرين، حيث أمن هؤلاء له لائحة محترمة من المشتركين الأوليين والذين كانت أسماؤهم زينة لجدوله وفخراً. . . إنهم كنغسلي ولايل وهوكر وتندال وبكل وفرود وباين وهرشل وآخرون غير هؤلاء.

وعندما نشرت هذه اللائحة في عام ١٨٦٠ عادت عليه بـ ٤٤٠ اشتراك من أوروبا و ٢٠٠ من أميركا، وبدخل سنوي مرتقب يبلغ ١٥٠٠ دولار. فاكتفى سبنسر بهذا وقنع، وانطلق يعمل بكل إرادة وعزم.

ولكن ما كاد يصدر كتابه «المبادىء الأولى» في عام ١٨٦٢، حتى انسحب الكثيرون من المشتركين، بسبب «الفصل الأول» الشهير من هذا الكتاب، إذ إن سبنسر

حاول فيه التوفيق بين العلم والدين، لكن محاولته هذه أغضبت المطارنة والعلماء النحارير سواءً بسواء. فطريق الموفق شاقة صعبة. وقد أصبح كتابا «المبادىء الأولى» وأصل الأنواع ميداناً لمعركة طاحنة بين الكتب، حيث قام هكسلي بدور القائد الأعلى (المشير) لقوات الداروينية واللاأدرية.

ولفترة من الزمن أمسى أنصار مذهب النشوء محطاً لسخط الرجال المحترمين وتحريمهم الشديد، ونعتوا بالمسوخ اللاأخلاقيين، واعتقد الناس بأنه لأمر حسن أن يهينوا أتباع ذاك المذهب ويحقروه علناً. وهكذا أخذ مشتركو سبنسر بالانسحاب عند استحقاق دفع كل قسط من دين مترتب، كما وأن الكثيرين أنكروا سداد ما لهم من ديون. غير أن سبنسر استمر في عمله قدر طاقته، ومسدداً من جيبه العجز في كل طبعة. وأخيراً استنزف ما لديه من مال وشجاعة فأعلن على ما تبقى من مشتركين، أنه لن يستطيع الاستمرار في عمله أكثر من ذلك.

وهنا عرضت صدف التاريخ المشجعة. فأعظم منافس لسبنسر، هذا المنافس الذي كان نجم الفلسفة الإنكليزية المتألق قبل صدور كتاب «البادىء الأولى»، والذي رأى الآن فيلسوف النشوء يعزله ويحل محله، قد كتب إليه في ٤ شباط عام ١٨٦٦ ما يلي:

«سيدي العزيز:

حين وصولي هنا في الأسبوع الأخير وجدت نشرة شهر ديسمبر المتعلقة ببيولوجياك، ولست في حاجة للتعبير عن مدى أسفي من الإعلان المطبوع على الورقة المربوطة بالنشرة... وإنني أقترح أن تقوم بكتابة الحلقة التالية من مباحثك وأن أقوم أنا بضمانك ضد الخسارة عند الناشر.. وأنني أرجوك ألا تعتبر هذا الاقتراح وتحاكمه على ضوء من هبة شخصية، وحتى لو كان الأمر كذلك، فإنني لآمل بالسماح لي بتقديمها. لكن هذا الاقتراح ليس أبداً من ذاك النوع. إنه اقتراح بسيط للتعاون من أجل غرض عام وهام، هذا الغرض الذي أعطيته جهدك وصحتك. وختاماً إنني لك يا سيدي العزيز.

المخلص

جون ستيوارت مل

رفض سبنسر بلطف وأدب، لكن مل تابع مساعيه بين أصدقائه وأقنع العديدين بأن يشترك كل واحد منهم بمئتين وخمسين نسخة. لكن سبنسر اعترض ثانية ورفض ولم يستطع أحد أن يثنيه عما اعتزم.

ومن ثم ورده فجأة كتاب من البروفسور يومان يعلمه فيه بأن المعجبين الأميركيين به قد اشتروا باسمه من السندات العامة بما قيمته سبعة آلاف دولار، وأنهم قرروا أن تعود إليه فوائدها أو ريها. وقد وافق هذه المرة وقبل ما عرض عليه.

وقد جددت روح الهدية إلهامه، فاستأنف عمله، وانطلق يسند، طيلة أربعين عاماً، العجلة بكتفه، حتى وصلت الفلسفة التركيبية بأكملها بأمان إلى المطبعة. والحق، إن انتصار الذهن والإرادة هذا على المرض وألف من العقبات، لهو نقطة من النقاط المشرفة في سِفْر الإنسان.

المبادىء الأولى

١ ـ المجهول

يقول سبنسر في مستهل هذا الكتاب: «إننا كثيراً جداً ما ننسى أنه لا توجد هناك فقط روح من طيبة في الأشياء الشريرة، بل إنه توجد أيضاً بصورة عامة روح من حقيقة في الأشياء المغلوطة». ولذلك فهو يقترح تحرير الفِكَر الدينية بغية إيجاد لب الحقيقة ذاك الذي أعطى الدين، تحت الصورة المتبدلة للعديد من المعتقدات، سلطانه المصابر على النفس البشرية.

وما يجده سبنسر فوراً هو أن كل نظرية في أصل الكون تدفع بنا إلى اللاإدراكيات. فالملحد يحاول الاعتقاد بعالم قائم ويوجد بذاته، ولا علة لوجوده ولا بداية له. ولكننا لا نستطيع إدراك أي شي يكون بدون بداية ولا تكون هناك علة لوجوده. أما الربوبي فهو يعود بالعقبة خطوة واحدة إلى الوراء، كما ويجابه اللاهوتي القائل «إن الله قد خلق العالم» سؤال الطفل المستعصي على الإجابة والسائل: «من خلق الله؟ وهكذا فإن جميع الفكر الدينية النهائية فكر غير قابلة للإدارك منطقاً.

زد على ذلك أن جميع الفكر العلمية هي بالمثل ما وراء الإدراك العقلاني. فما هي المادة؟ إننا نجتزئها إلى ذرات، ومن ثم نجد أنفسنا مرغمين على شطر الذرات، كما شطرنا الجزئيات من قبل، وعندئذٍ ترانا مسوقين إلى المعضلة، معضلة كون المادة قابلة للانشطار انشطاراً غير متناه الأمر الذي لا يدركه العقل، أو هل أن هناك حداً لانشطاريتها. وهذا أمر لا يدركه العقل أيضاً. وهذه أيضاً هي الحال وانقسامية الفراغ والزمان، فكلا هذين هما فكرتان غير معقولتين نهائياً. زد على ذلك أن الحركة مغلفة بغموض مثلث، نظراً لأنها تشتمل على المادة المتبدلة في الزمان، والمبدلة لمركزها

في الفراغ. ونحن عندما نحلل المادة بتصميم وعزم، لا نجد أخيراً من أي شيء ما عدا القوة (الطاقة)، القوة المطبوعة على أعضاء حسنا، أو القوة المقاومة لأعضاء فعلنا، ومن الذي سيعلمنا بما تكونه القوة؟ ولننعطف الآن من الفيزياء إلى علم النفس وهنا سيطالعنا الذهن والوعي: وهذا هما أحجيتان أشد من تلك غموضاً. وينتهي سبنسر إلى القول: إذن فإن الفكر العلمية النهائية هي جميعاً تصورات للحقائق الواقعية، وليس بمقدورنا إدراكها. . . وأن الأبحاث العلمية تدفع بنا في جميع الاتجاهات لنجابه، وجهاً لوجه، لغزاً غير قابل للحل، ونحن أبداً نزداد وضوحاً في الإدراك على أنه لغز غير قابل للحل.

وهنا يدرك المرء في آن واحد عظمة العقل البشري وتفاهته. يدرك قوى هذا العقل في معاجلة جميع ما يدخل في نطاق الخبرة، وعجزه عن معالجة كل ما يتجاوز نطاقها. والعالم يدرك أكثر من أي واحد آخر غيره، ويعرف حقاً بأننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء بطبيعته النهائية. لذلك فإن الفلسفة الوحيدة المستقيمة والصادقة هي، ولنستعمل كلمة هكسلي اللاأدرية.

وإن العلة المشتركة لهذه العتمات هي نسبية كل معرفة. «فنظراً لكون التفكير مقيماً للعلاقات، لذلك لا يمكن للفكر أن يعبر عن أكثر من العلاقات. . . ولما كان العقل قد شكله وتشكل بواسطة التخاطب والظاهرات لهذا فإنه يورطنا في الهذر والهراء عندما نحاول استعماله من أجل أي شيء يقع وراء الظاهرات». ومع أن النسبي والظاهراتي يتضمن أسماها وطبيعتاهما على شيء ما يقع وراءهما، شيء ما يكون نهائياً ومطلقاً. «ونحن حين مراقبة أفكارنا نشهد كيف يكون من المستحيل علينا أن نتخلص من وعينا لإحدى الوقائع الكامنة وراء المظاهر، وكيف ينشأ عن هذه الاستحالة إيماننا الرسيخ بتلك الواقعة». ولكن ما الذي تكون تلك الواقعة فهذا أمر لا نستطيع معرفته.

ومن وجهة النظر هذه لا يعود التوفيق بين العلم والأديان أمراً شديد الصعوبة والمشقة، «فالحقيقة تكمن، بصورة عامة، في تنسيق الآراء اللاأدرية. فلندع العلم يسلم بأن «قوانينه» تنطبق فقط على الظاهرات والنسبي، ولندع الدين يسلم بأن لاهوته هو أسطورة مُعَقْلِنَة للمعتقد الذي يتحدى الإدراك. ولندع الدين يكف عن تصوير المطلق (الله. المرتجم) كإنسان مُضخَّم، لا بل فليكف عما هو أسوأ من هذا بكثير، عن تصويره كمجرم متعطش للدم مصاب «بحب التذلل والاستكلاب له على صورة محتقرة في الكائن البشري». ولندع العلم يكف عن الجحود بالله، أو عن اعتبار المادة أمراً مسلماً به.

إن العقل والمادة هما، بالتساوي ظاهرتان نسبيتان، إنهما المعلول المزدوج لعلة نهائية يجب أن تبقى طبيعتها مجهولة، وإن الاعتراف بهذه القوة التي لا نستوعبها ولا نستطيع تعليلها، لهو حب الحقيقة في كل دين، وبداية كل فلسفة.

٢ ـ النشوء

بعد أن قامت الفلسفة بالإشارة إلى المجهول، نراها تذعن له، وتتحول بأبصارها نحو ما يمكن لنا أن نعرفه، زد على ذلك أن الميتافيزيقا لهي سراب: إنها، حسب تعبير ميشيله، فن تحيير المرء لذاته بأسلوب منهاجي، وإن ميدان الفلسفة ووظيفتها الأصليين يكمنان في جميع نتائج العلم وتوحيدها. «وأن المعرفة من أحط الأنواع، هي المعرفة غير الموحَّدة، وأن العلم هو معرفة موحدة جزئياً، أما الفلسفة فهي المعرفة الموحدة توحيداً كلياً. وأن توحيداً كاملاً كهذا يتطلب مبدأ عريضاً وشاملاً، ويكون محتوياً على كل خبرة، وواضعاً لملامح المعرفة الجوهرية. فهل يوجد هناك مبدأ من هذا النوع؟

ولربما كان بمقدورنا أن ندنو من مبدأ كهذا إذا حاولنا توحيد أرقى ما للفيزياء من تعاميم.

وهذه التعاميم هي لافنائية المادة وحفظ الطاقة واستمرارية الحركة ومصابرة العلاقات بين القوى (أي لاانتهاكية القانون الطبيعي)، زد على ذلك قابلية القوى للتحويل وتكافؤها، وقابلية حتى القوى الذهنية والجسدية لذلك، وأخيراً إيقاع الحركة. وفيما يتعلق بهذا التعميم الأخير، الذي لم يتعرفوا عاد عليه، فنحن بحاجة إلى الإشارة إليه فقط. فالطبيعة بأكملها هي إيقاعية، ابتداءً من نبضات الحرارة حتى اهتزازات وتر الكمان، ومن تموجات الضوء والحرارة والصوت إلى مد البحار، ومن دورات الجنس إلى دورات الكواكب والنجوم والشهب، ومن تعاقب الليل والنهار إلى تتال الفصول ولربما إلى إيقاعات التبدل المناخي، ومن ذبذبات الجزيئات إلى نشوء الأمم وسقوطها وولادة النجوم وموتها.

وباستطاعتنا اختزال جميع «قوانين المعلوم هذه» إلى قانون مصابرة القوة النهائي، (ونختزلها عن طريق تحليل علينا ألا نتبعه هنا بصورة مفصلة) ولكن هناك شيئاً ما ساكناً وجامداً حول هذا المبدأ.

فهو ليس أكثر من إيماءة إلى سر الحياة. فما هو المبدأ الديناميكي للحقيقة الواقعية؟ وما هو قانون نمو جميع الأشياء وانحلالها؟ إنه يجب أن يكون قانون النشوء والانحلال، وذلك لأن تاريخاً كاملاً لأي شيء يجب أن يحتوي على ظهوره من

اللامحسوس به، وأن يضمّن تلاشيه أو اختفاءه في اللامحسوس به».

وعلى هذه الصورة يقدم لنا سبنسر قانونه الشهير للنشوء، هذا القانون الذي جعل عقل أوروبا يلهث ويتخطف أنفاسه، واستوجب عشرة مجلدات وأربعين عاماً لتفسيره وشرحه. «فالنشوء»، كما يقول سبنسر، «هو تكامل المادة وضياع الحركة المرافق لذاك التكامل، حيث تنتقل خلاله المادة من تجانس غير متلاحم وغير محدد، إلى لاتجانس متلاحم ومحدد، وحيث تتعرض الحركة خلاله لاستحالة (تحول) موازية لذاك التكامل». فما الذي يعنيه هذا القول؟

إن نمو الكواكب من السديم، وتكون المحيطات والجبال على الأرض، وتشكل أيضاً العناصر بواسطة النبات، وازدراع الأنسجة الحيوانية بواسطة البشر وبروز القلب في الجنين، والتحام العظام بعد الولادة، وتوحيد الأحاسيس والذكريات في معرفة وفكر، وتوحيد المعرفة في علم وفلسفة، وتطور العائلات إلى أفخاذ وعشائر ومدن ودول ومحالفات واتحاد العالم.

هذا كله هو تكامل المادة. إنه تجميع المواد المفردة في جمهرات ومجموعات وكلات كوامل. ومن البدهي أن يتضمن تكامل كهذا على تهدئة من الحركة وتخفيف لها في الأجزاء، كما تخفف قوة الدولة النامية من حرية الفرد، لكن هذا التكامل يعطي، في الوقت ذاته، للأجزاء تكافلاً، (أو توافقاً)، ونسيجاً وقائياً من الصلات، حيث تشكل التلاحم، وتعضد البقاء الجسماني المتحد. زد على ذلك أن هذه توجد تحديداً أدق للصور، (الأشكال) والوظائف: فالسديم لا شكل له، إنه سديمي، ومع ذلك فمنه تنشأ الانتظامية الإهليلجية للكواكب، والخطوط الحادة لسلاسل الجبال، والشكل المميز للأنظمة العضوية والأعضاء وطبعها وتقسيم العمل وتخصص الوظيفة في التراكيب الفيزيولوجية والسياسية إلخ... وإن أجزاء هذا الكل المتكامل الكامل لا تصبح فقط محدودة معينة، بل أيضاً متباينة وغير متجانسة في طبيعتها وعمليتها. أما السديم الأولي فهو متجانس، أي أنه يتألف من أجزاء متماثلة أو متشاكلة، ولكن سرعان ما يتخلق إلى غازات وسوائل وأجسام صلدة، فتصبح الأرض هنا خضراء بالعشب، وهناك بيضاء بقمم الجبال أو زرقاء ببحرها المنفسح الوسيع، وتولّد الحياة الناشئة من رحم الجبلة الأولى (البروتوبلازمة) الأعضاء المتنوعة، أعضاء الإغذاء والتناسل والتحرك والإدراك الحسي، وتملأ لغة بسيطة واحدة قارات بأسرها بلهجاتها العامية المتزايدة ويلد علم واحد بمئة من العلوم ويزدهر الغناء الشعبي (الفولكلور) إلى ألف من أشكال الفن الأدبي، وتنمو الفردية ويتبدى الطبع على صورة فريدة لا نظير

لها، وكل عنصر وكل شعب يبرز سجيته الخاصة المميزة. إن التكامل وعدم التجانس، وتجميع الأجزاء في كلاّت كوامل تتضخم أبداً حجماً، وتخلق الأجزاء في صور تتزايد أبداً تبايناً، هذه جميعاً هي بؤر مدار النشوء. وأن أي شيء مهما يكن، يعبر من التشتت إلى التكامل والوحدة، ومن البساطة المتجانسة أي مركب مخلق، (ولنتأمل في حال أميركا بين عامي ١٦٠٠ و ١٩٠٠)، يكن في مجرى النشوء أو دفقه، وأن أي شيء يعود من التكامل إلى التشتت ومن المركب إلى البساطة، (ولنتأمل في حال أوروبا بين عامي ٢٠٠ و ٦٠٠) يكن فريسة لجزر التشتت وانحساره.

وغير راض بهذا القانون التركيبي، يسعى جاهداً ليرينا كيف أن هذا القانون ينشأ، بالضرورة المحتومة، عن العملية الطبيعية للقوى الميكانيكية، فتوجد هناك أولاً لا إستقرارية معينة فيما يكون متجانساً: وأعني بهذا أن الأشياء المتشاكلة لا تستطيع أن تبقى طويلاً متشاكلة، وذلك لأنها مخضوعة بصورة غير متساوية للقوى الخارجية، أي أن الأجزاء الخارجية تكون هدفاً للهجمات قبل الداخلية، شأن مدن الشواطىء في زمن الحرب، كما وأن تنوع المشاغل يصوغ من الناس المتشابهين آلاف التجاسيد المتنوعة من المهن والحرف. وهناك أيضاً «تعدد من المعاليل»، فإحدى العلل قد تنشىء ضرباً وفيراً من المعاليل، وتساعد على تخليق العالم، فكلمة مغلوطة، ككلمة ماري أنطوانيت، أو برقية محرفة كبرقية أيمس، أو ريح كريح سلاميس، قد تلعب دوراً لا حد له في التاريخ. زد على ذلك أنه يوجد هناك قانون «العزل»: فأجزاء كل كامل متجانس نسبياً نظراً لسوقها بصورة منفردة إلى بقاع مختلفة، لذلك تقوم البيئات المتنوعة فتخلق منها محاصيل غير متشابهة في غلالها. شأن الإنكليز عندما يصبحون أميركيين أو كنديين أو أستراليين، وذلك وفقاً لسجية المكان، وتقوم قوى الطبيعة فتبني بشتى الأساليب تنوع هذا العالم الناشىء. . .

ولكن، أخيراً، وبصورة لا مفر منها، تنشأ «الموازنة».

فكل حركة، نظراً لكونها حركة تعاني مقاومة، لذلك يتوجب عليها إن عاجلاً أو آجلاً، أن تبلغ نهايتها، كما وأن كل تذبذب إيقاعي يعاني بعض خسارة في سرعته وسعته، وذلك ما لم تجرِ تقويته من الخارج. فالكواكب تدور أو ستدور في مدار أضيق مجالاً من المدار الذي كانت تدور فيه ذات مرة، كما وأن إشراق الشمس سيكون أقل حرارة وتألقاً مع مرور القرون، زد على ذلك أن احتكاك المد سيعيق من سرعة دوران الأرض، وأن هذه الكرة الأرضية التي تنبض وتهمهم بمليون من الحركات، وتعم بمليون من صور الحياة الولود على شكل من فوضى وانعدام نظام، ستتحرك ذات يوم

في مدارها وبأجزائها ببطء أشد، وسيجري الدم ببرودة وببطء أشد في أوردتنا الجافة المتصلبة، ولن نعرف المزيد من استعجال خطانا كالأجناس المحتضرة، وستفكر بالنعيم أو بالسماء مستعملين مصطلحات الموت لا مصطلحات الحياة، وسنحلم بالنرفانا، وتدريجياً ومن ثم بسرعة، ستصبح الموازنة انحلالاً، وهذا هو أنشودة الختام التعيسة للنشوء.

وستنحل المجتمعات، وستهاجر الجماهير وستذوي المدن فتمسي الخلفية المظلمة لحياة الفلاح، ولن تكون هناك أية حكومة تملك من القوة ما يكفي للحفاظ على تماسك الأجزاء المتداعية المنحلة، ولن يبقى هناك من نظام اجتماعي، ولن تخطر على بال الناس حتى ذكراه، وسيفسح الانحلال في الفرد أيضاً الطريق أمام التشقق والتمزق، وسينتقل ذاك التنسيق، الذي هو الحياة نفسها إلى تلك الفوضى المنتشرة التي تكون الموت ذاته، وستمسي الحياة مسرحاً عدمياً للتفسخ والانحلال، وستصبح دراماً كئيبة مظلمة من طاقة في حال من تدن لا يُنسخ ولا يُلغى، وستنحل بالذات إلى الغبار والسديم اللذين نشأت منهما. وبهذا تكون دورة النشوء والانحلال قد تمت واكتملت، وعندئذٍ ستبدأ الدورة ثانية، وستبدأ أيضاً أزمان لا نهاية لها أو حد، لكن هذا الأمر سيكون أيضاً الخاتمة والنهاية. فلنتذكر الموت: هذا ما هو مكتوب على وجه الحياة. فكل ولادة هي مقدمة للانحلال والموت.

تعليق على المبادىء الأولى

إن هذا الكتاب لهو دراما رائعة تروي لنا بهدوء كلاسيكي تقريباً، قصة صعود الكواكب والحياة والإنسان وسقوطها، قصة نشوئها، وانحلالها، لكنها والحق لهي دراما مأساوية، حيث يكون أفضل ما يلائمها من نشيد ختامي كلمة هملت: إن الهجوع لهو الصمت.

إذن أنعجب إذا شاهدنا الرجال والنساء الذين رضعوا لبان الإيمان والأمل يثورون على فحوى الوجود هذا؟ إننا نعرف بأن الموت أمر متوجب علينا، ولكن نظراً لأننا نعلم بأن هذه الحقيقة ستهتم من نفسها بنفسها، لذلك ترانا نفضل التفكير بالحياة. والحق أن في سبنسر حساً شوبنهورياً تقريباً بعبثية الجد البشري وقد عبر في نهاية حياته المنتصرة، عن شعوره بأن الحياة ليست جديدة بأن نعيشها ونحياها. فسبنسر كان مصاباً بمرض الفيلسوف، ذاك المرض الذي جعله يرى إلى حد بلغ من البعد مدى، حيث عبرت من تحت أنفه جميع أشكال الوجود الصغيرة والمبهجة وألوانه دون أن يلحظها أو يبصر بها.

لقد كان يعرف بأن الناس لن يستطيبوا مذاق فلسفة لا تكون كلمتها الأخيرة الله والنعيم، بل الموازنة والانحلال، وهو مختتماً هذا الجزء الأول من كتابه، دافع ببلاغة غير مألوفة وحماسة غير عادية عن حقه في أن ينطق بالحقائق القاتمة المظلمة التي كان يراها منتصبة أمام ناظريه.

وبهذا الصدد يقول:

«إن كل من يتردد في التفوه بما يعتقد بأنه أرفع حقيقة، يجوز له، ما لم ينبغ على ما يقوله أن يكون جد سابق لزمانه، أن يستوثق ثانية من نفسه بتطلعه إلى أفعاله من وجهة نظر غير شخصية. وعليه أن يتذكر أن الرأي هو الفعل الذي من خلاله يكيف الخلق التدابير الخارجية وذاته وأن رأيه يشكل حقاً وسداداً جزءاً من هذا الفعل. إنه وحدة من قوة مكونة، ويؤلف ووحدات كهذه القوة العامة التي توجد التباديل الاجتماعية وعندما يتذكر كل هذا، فعندئذٍ سيدرك أنه يجوز له حقاً سداداً أن يفوه بأعمق ما له من معتقد وقناعة، وليكن الأثر الذي يخلفه عمله آنذاك ما يكون. فكون المرء يعطف على بعض مبادىء وينفر من أخرى ليس أمراً دون مغزى. فهو، بكل قدراته وطموحه ومعتقداته، ليس صدفة وليس عارضاً طارئاً، إنه ثمرة من ثمار الزمان. فهو بينما يكون خلفاً للماضي، يكون والداً للمستقبل، وليست أفكاره سوى أبناء تولد له، إنهم أبناء لا يجوز له تهاملاً أن يتركهم يموتون. ويحق له ككل إنسان آخر، أن يعتبر سداداً نفسه كفعل من الأفعال العديدة التي من خلالها تفعل **العلة المجهولة** وتنشط، وعندما تُولِّد العلة المجهولة فيه معتقداً معيناً، عندئذٍ يكون مخولاً بالمجاهرة بذاك المعتقد وممارسته حتى الإنجاز. . . . لذلك فإن الإنسان الحكيم لن يعتبر المعتقد الذي تنطوي عليه نفسه أمراً عرضياً أو اتفاقياً.

فأسمى حقيقة يراها سيتفوه بها دون رهبة أو وجل، عالماً بذلك بأنه يلعب دوره الصحيح في العالم، وليكن ما ينشأ عن هذا الدور ما يكونه، وعارفاً بأنه إذا استطاع التأثير في التبديل الذي يستهدفه. فهذا أمر حسن. وإن لم يكن يستطيع ذلك. فهذا حسن أيضاً. علماً بأنه ليس حسناً حُسْن ذاك.

علم الأحياء

نشوء الحياة

ظهر المجلد الثاني والثالث من الفلسفة التركيبية في عام ١٨٧٢ وكانا يحملان عنوان «مبادىء علم الأحياء». وقد كشفا عن المحدوديات الطبيعية لفيلسوف يغزو

ميدان إخصائي، لكنهما قد كفرا عن الأغلاط في التفاصيل بإجلاء التعاميم التي أعطت وحدة ووضوحاً جديدين لمناطق فسيحة من الواقعة البيولوجية.

ويبدأ هنا سبنسر بتعريف شهير يقول: «إن الحياة هي تعديل مستمر يطرأ على العلاقات الداخلية لتتوافق والعلاقات الخارجية». وإن اكتمال الحياة يعتمد على اكتمال هذا التوافق، وتكون الحياة كاملة عندما يكون التوافق كاملاً.

وليس التعديل مجرد مهايأة سلبية، فما يميز الحياة هو تعديل العلاقات الباطنية ترقباً لتبديل يطرأ على العلاقات الظاهرية، ومثلاً على ذلك عندما يربض حيوان ليتجنب ضربة، أو عندما يشعل إنسان النار ليسخن طعامه. وأن النقص في هذا التعريف لا يكمن فقط في نزعته إلى إهمال الفاعلية الجابلة للنظام العضوي في البيئة، بل في فشله في تفسير ما تكونه تلك القوة الخفية التي يتمكن بواسطتها نظام عضوي من القيام بهذه التعاديل النبوية التي تميز الحيوية. لذلك وجد سبنسر نفسه، في فصل أضيف إلى الطبعات الجديدة من هذين المجلدين، مرغماً على بحث «العنصر الديناميكي في الحياة»، وعلى التسليم بأن تعريفه لم يكشف واقعاً عن طبيعة الحياة.

ولقد قال بهذا الصدد:

«نحن مرغمون على الاعتراف بأننا لا نستطيع إدراك الحياة بجوهرها أو ماهيتها بمصطلحات فيزيائية ـ كيميائية».

لم يدرك سبنسر مدى الضرر الذي أنزله اعتراف كهذا بوحدة مذهبه واكتماله.

وكما أن سبنسر يرى في حياة الفرد تعديلاً يطرأ على العلاقات الداخلية لتتوافق والعلاقات الخارجية، فكذلك يرى في حياة النوع تعديلاً عجيباً يطرأ على خصبه التناسلي ليتواءم وشروط بيئته أو وطنه. فالتناسل ينشأ أصلاً كمهايأة ثانية للسطح الإغذائي والجمع المُغذَّى، فنمو الأميبة (المتمورة) مثلاً، يستلزم من التزايد ما هو أسرع بكثير من التزايد في السطح، حيث يتوجب على الجمع أن يستحصل على غذائه.

وتقوم الطبيعة بتخفض نسبة لجمع لتتناسب والسطح، وبذلك تستعيد التوازن الإغذائي، وهذه قاعدة تسري على التقسيم والتبرعم وتخلق البوغ والتناسل الجنسي. ولهذا السبب يكون نمو نظام عضوي إفرادي، ما وراء حد معين، أمراً خطراً، واعتيادياً يفسح النمو الطريق، بعد زمن أمام الاستنسال.

وعلى وجه التعديل يتباين النمو بصورة عكسية، ومعدل إنفاق الطاقة، كما ويتباين التناسل عكسياً ودرجة النمو. وبهذا يقول سبنسر:

«إنه لمن المعروف تماماً لدى المستنسلين بأنهم إذا سمحوا لمهر بأن يعلو مهرة، فهم بذلك يحولون بينها وبين بلوغ حجمها الطبيعي... وهناك حقيقة معاكسة لهذه وهي أن الحيوانات المخصية، كالديك الخصي، وبصورة خاصة القطط، تصبح في كثير من الأحيان أضخم حجماً من مثيلاتها غير المخصية. فنسبة التكاثر تميل إلى الهبوط حينما يزداد التطور والاقتدار الفرديان قوة على قوة». وعندما تكون، وبسبب النقص في التنظيم، القدرة على مصارعة الأخطار الخارجية قدرة هزيلة، فعندئذ يجب أن يكون هناك خصب خصيب ليعوض عن الفنائية المترتبة على ذلك، وإلا خلافاً لذلك يموت النوع وينقرض. وعندما تكون الحال على العكس من تلك، فتكون مواهب راقية قد أعطت مقداراً ضخماً من القدرة للحفاظ على الذات، حينذاك تتوجب أن تكون هناك درجة متدنية من الخصب تناظراً وتلك، كيلا ينبغي على نسبة التكاثر أن تتجاوز مؤونة الطعام. إذن فهناك تعارض (تقابل) بين الإفراد والولادة، أو بين التطور الفردي والخصب. وهذه القاعدة تنطبق، على المجموعات والنوع بانتظام أكثر من انتظام انطباقها على الأفراد. فكلما ازداد تطور النوع أو المجموعة رقياً، تزدد نسبة مواليدها تدنياً. ولكن هذه القاعدة تسري أيضاً على الأفراد العاديين. فالتطور الذهني مثلاً يبدو معادياً للخصب، «فحيث يوجد خصب غير عادي توجد بلادة ذهن وخمول فكر، وحيث يكون قد حدث، خلال فترة التربية والتعليم، إنفاق مسرف في الفعل الذهني، ينشأ مراراً ويتبع عقم كلي أو جزئي. ولهذا السبب فإن النوع الخاص من النشوء الأسمى الذي ينبغي على الإنسان أن يصير إليه فيما بعد، هو نوع، يجوز لنا أن نترقب منه، أكثر من ترقبنا من أي نوع آخر، أن يكون علة تدهور قوة الإنسان التناسلية». وأن للفلاسفة سمعة سيئة وذلك من حيث الأبوة المتوانية المتكاسلة.

ومن جهة أخرى، فإن بلوغ المرأة مرحلة الأمومة، يحمل عادة إليها تخفيف الفاعلة الذهنية، ولربما أن سبب كون مرحلة المراهقة التي تجتازها أقصر من مرحلة المراهقة لدى الرجل، يعود إلى التضحية الأبكر التي تقدمها للتناسل.

وبالرغم من تهايؤ نسبة الولادة التقريبي هذا وحاجات المجموع للبقاء، فإن التهايؤ لا يكون أبداً كاملاً، ولقد أصاب ملثوس بمبدئه العام حينما قال بأن السكان ينزعون إلى تجاوز وسائل الرزق والعيش. «ولقد كان ضغط السكان هذا، منذ البداية علة التقدم، إذ أنه أوجد إنتشار الجنس، وأرغم الناس على التخلي عن عادات النهب

والسلب والانصراف إلى الزراعة. كما وأدى إلى تطهير سطح الأرض، وأجبر البشر على الانتظام في حال اجتماعية. . . وطور العواطف الاجتماعية. وقد استحثهم على القيام بإصلاحات وتحاسين تقدمية في ميدان الانتاج، وزاد في مهارتهم وصقل عقلهم». وهو السبب الرئيسي لذاك الصراع من أجل الوجود الذي من خلاله يتمكن الأصلح من البقاء، وحيث من خلاله يرتقي مستوى النوع ويرتفع.

أما ما إذا كان الفضل في بقاء الأصلح يعود، بصورة رئيسية، إلى تغيرات تلقائية ملائمة، أم إلى وراثة جزئية لخصائص أو قدرات جرى اكتسابها تكرارياً عن طريق الأجيال المتتالية، فهذه قضية لم يقف منها سبنسر أي موقف دغماتي. فهو قد تقبل نظرية داروين بسرور، لكنه أحس بأن هناك وقائع لم تستطع تلك النظرية تفسيرها، حيث تضطر المرء للقبول المحوَّر بوجهات نظر لامارك. ولذلك دافع سبنسر عن لامارك بعنفوان حي في مناظرته ووايزمان، وأشار إلى أخطاء معينة في النظرية الداروينية. وفي تلك الأيام كان سبنسر هو الوحيد تقريباً الذي وقف إلى جانب لامارك.

وهناك بعض فائدة في الإشارة إلى أن بين النيولاماركيين بعضاً من أخلاف داروين، بينما إن أعظم بيولوجي إنكليزي معاصر يصفها بأنها وجهة نظر طلاب علم التناسليات الحاليين، وإنه من الواجب إهمال نظرية داروين الخاصة في النشوء، (ومن البدهي أنه لا يعني إهمال النظرية العامة).

علم النفس

نشوء الذهن

إن المجلدين اللذين يبحثان «في مبادىء علم النفس» هما أضعف حلقتين من حلقات سلسلة سبنسر. ولقد سبق لسبنسر في وقت أبكر (١٨٥٥) إن أصدر مجلداً في موضوع علم النفس، وكان ما فيه دفاعاً قوياً وحاراً حرارة الشباب، عن المادية والجبرية، لكن السن والفكر قد نقحا ذاك المجلد وصاغاه بأسلوب أخف وألطف ودبجاه بمئات من صفحات كلها تحليل دقيق مدقق، لكنه كان تحليلاً غير منير وغير مشرق. فهنا أكثر من أي مكان آخر، نجد سبنسر ثرياً بالنظريات فقيراً بالأدلة والبراهين. فهنا لديه نظرية في أصل الأعصاب استنبطها من النسيج الضام بين الخلايا، ونظرية أخرى في تكوين الغريزة عن طريق المنعكسات الُمركَّبة وانتقال الخُلق

المكتسَب، ونظرية ثالثة في أصل المراتب الذهنية استخرجها من خبرة السلالة، ونظرية رابعة «في الواقعية المشكّلة»[1]، ومئات من النظريات الأخرى، التي لها من القوة الاعتمادية الميتافيزيقية، أكثر مما لها من فضيلة واقعية علم النفس. ففي هذين المجلدين ترانا نغادر إنكلترا الواقعية «ونعود إلى كنت».

إن ما يذهلنا فوراً هنا كوننا نصادف لأول مرة في تاريخ علم النفس وجهة نظر نشوئية حازمة جازمة، إنها محاولة ترمي إلى تقديم التفاسير الإرثية، ومجهود لاقتفاء آثار تعاقيد الفكر المربكة المذهلة حتى أبسط العمليات العصبية، وأخيراً حتى حركات المادة. وصحيح أن مثل هذا المجهود مقضي عليه بالفشل، ولكن من سبق له أن نجح أبداً في مجهود كذا؟

إن سبنسر ينطلق هنا بمنهاج رائع لحسر القناع عن العمليات التي بواسطتها قد انبعث الوعي وتفتح، لكنه يجد نفسه في النهاية مرغماً على إثبات الوعي وتوثيقه في كل مكان كي يبعثه وينشره. وهو يصر على القول بأنه كان هناك نشوء واحد مستمر ابتداء من السديم حتى الذهن، ولكنه أخيراً يعترف بأننا نعرف بالمادة من خلال الذهن. ولربما كانت أروع الفقرات من هذين المجلدين هي تلك التي يتخلى فيها سبنسر عن الفلسفة المادية ويهجرها، إذ يقول:

«هل بمقدورنا أن نتصور، داخل الوعي، ذبذبة إحدى الجزئيات جنباً إلى جنب والصدمة العصبية، وأن نتعرف على هاتين بوصفهما أمراً واحداً؟ ليس هناك من مجهود يمكننا من تمثلها. أما حيث أنه لا يوجد أي شيء مشترك بين وحدة من شعور ووحدة من حركة، فهذا الأمر يصبح أوضح فأوضح عندما ندفع بهاتين الوحدتين إلى التجاور أو التلاصق. وعندئذ يكون للحكم الفوري الذي يصدره الوعي على تلك الصورة ما يبرره تحليلياً... وذلك لأنه بإمكاننا أن نرى أن إدراك ذبذبة إحدى الجزئيات ناشيء عن وحدات عديدة من شعور». (وأعني بذلك، أن معرفتنا بالمادة ناشئة عن وحدات من أحاسيس الذهن والذكريات والفِكَر)، ولو أنه كان لنا الخيار بين ترجمة الظاهرات الذهنية إلى ظاهرات فوزيقية، وبين ترجمة الظاهرات الفوزيقية إلى ظاهرات ذهنية، فعندئذ ستبدو أن الترجمة الثانية تلقى من القبول أكثر مما تلقاه الأولى.

---

(١) يعني سبنسر بهذا، قائلاً: مع أنه من الجائز تماماً أن يشكل الإدراك الحسي مواضيع الخبرة، وبالرغم من أنه من الجائز أن تكون هذه المواضيع مختلفة تماماً عن الصورة التي تبدو عليه، غير أن لهذا وجوداً لا يعتمد بتاتاً على إدراكنا لها.

وبالرغم من ذلك فمن البدهي أن يوجد هناك نشوء للذهن وتطور لأحوال الاستجابة من البسيط إلى المركب فالمعقد، ومن المنعكس إلى الانتحاء Tropism فالغريزة، وذلك من خلال الذاكرة والمخيلة إلى الفكر والعقل. وسيداهم القارىء الذي يكون بمقدوره أن يخرج حياً من قراءة هذه الألف والأربعماية من صفحات التحليل الفيزيولوجي والسيكولوجي شعور طاغ باستمرارية الحياة واستمرارية الذهن، فهو سيرى، كما يرى خلال العرض البطيء لفيلم سينمائي، تكوُّن الأعصاب وتطور المنعكسات التهايؤي والغرائز، وتولد الوعي من خلال تصادم الدوافع المتنازعة. «فليس للعقل أي من الدرجات الواضحة المميزة، ولا تكوّنه الملكات التي تكون حقيقة مستقلة، بل إن أسمى مجاليه هي آثار مضاعفة نشأت بدرجات لا شعورية عن أبسط العناصر». فهنا لا توجد ثغرة بين الغريزة والعقل، فكل واحد منهما هو تعديل يطرأ على العلاقات الباطنة للتوافق والعلاقات الظاهرية، والفرق الوحيد بينهما هو في الدرجة، وذلك من حيث كون العلاقات التي استجابت لها الغريزة راسخة وبسيطة بصورة مقارنة، بينما تكون العلاقات التي صادفها العقل جديدة ومعقدة بشكل موازن. فالفعل العقلاني هو فقط استجابة غريزية نجت من صراع دار بين استجابات غريزة أخرى ولدتها حال من الأحوال، وما «التأمل» سوى صراع قتال مميت يدور بين الدوافع المتشاحنة. فالعقل والغريزة، والذهن والحياة هما، في واقع الأمر، الشيء الواحد نفسه.

إن الإرادة هي المصطلح التجريدي الذي نطلقه على مجموع دوافعنا الفاعلة، وإن إرادة الفعل هي الدفق الطبيعي لفكرة لا يعترضها صاد أو مانع لتصبح فعلاً. فالفكرة هي المرحلة الأولى من مراحل الفعل، وليس الفعل سوى المرحلة الأخيرة من مراحل الفكرة. وكذلك فإن الانفعال هو المرحلة الأولى من مراحل الفعل الغريزي، وما التعبير عن الانفعال سوى فاتحة نافعة لاستجابة منجزة، وإن منظر الأسنان حين الغضب، يعطي إشارة جوهرية لتمزيق الأعداء إرباً إرباً، الأمر الذي كان الخاتمة الطبيعية لبداية كتلك. وإن صور الفكر، كالإدراك الحسي للفراغ والزمان، أو كمفهومي الكمية والعلة، التي افترضها كنت بأنها فطرية، هي فقط أساليب غريزية للتفكير، وكما أن الغرائز هي عادات اكتسبتها السلالة، لكنها فطرية في الفرد، كذلك فإن هذه المراتب هي عادات ذهنية اكتسبناها ببطء في سياق النشوء، وهي الآن جزء من ميراثنا الفكري. وبمقدورنا أن نفسر جميع هذه الأحاجي القديمة، التي يطرحها علم النفس، «بوراثة تكاليف مستجمعة بصورة مستمرة»، ومن البدهي أن تكون هذه الفرضية النافذة إلى كل

شيء هي التي تجعل هذين المجلدين الشاقين مداراً لهكذا مقدار من الشك، ولربما باطلين أيضاً.

علم الاجتماع

نشوء المجتمع

أما حكمنا على علم الاجتماع الذي وضعه سبنسر، فهو مختلف تماماً عن حكمنا ذاك (على علم النفس. المترجم). فهذه المجلدات الضخمة، التي امتد إصدارها طيلة العشرين من الأعوام، هي روائع سبنسر وتحفه: فهي تغطي ميدانه المحبوب وتظهره على أفضل حال من التعميم الإيعازي والفلسفة السياسية. فابتداء من كتابه الأول، «توازن القوى الاجتماعية» حتى آخر نشرة من «مبادىء علم الاجتماع» وطيلة مدة تقارب نصف قرن، كان اهتمامه مركزاً بصورة رئيسية على قضايا الاقتصاد والحكومة، فهو، كأفلاطون، يبدأ وينتهي بالمباحث في الأخلاق والعدالة السياسية. ولم يسبق لأي إنسان وحتى لكومت بالذات (مؤسس علم الاجتماع وخالق هذا الاسم)، إن قدم لعلم الاجتماع مقدار ما قدمه سبنسر منه.

فهو، في مجلد تمهيدي شهير، ومعروف باسم «دراسة في علم الاجتماع» (وصادر عام ١٨٧٣)، يبرهن ويحاور ببلاغة مطالباً بالاعتراف بالعلم الجديد وتطويره. فإذا كانت الجبرية صحيحة في علم النفس، فعندئذ يجب أن تكون هناك انتظامات من علة ومعلول في الظاهرات الاجتماعية، وأن دارساً مدققاً ومتعمقاً في الإنسان والمجتمع لن يقنع بمحض تاريخ كرونولوجي كتاريخ «ليفي» ولا بتاريخ بيوغرافي كتاريخ كارليل، فهو سيبحث في التاريخ الإنساني عن خطوط التطور العامة تلك، عن تلك النتائج السببية، عن تناسق الارتباطات المنيرة التي تحول تيه الحقائق إلى رسم بياني علمي. وإن ما تكونه السيرة بالنسبة لعلم الإنسان (الأنتربولوجيا)، يكنه التاريخ بالنسبة لعلم الاجتماع. ومن البدهي أن هناك ألفاً من العقبات التي يتوجب حتى الآن على دراسة علم الاجتماع أن تتخطاها قبل أن تكون جديرة باسم علم. فهذه الدراسة الفتية تنهكها جمهرة من الأهواء ـ الشخصية والتربوية واللاهوتية والاقتصادية والسياسية والقومية والدينية، والعلمية بكل شيء، علمية غير العليم المبادرة الفورية. «وهناك قصة تروى عن فرنسي لم يكد يمضي ثلاثة أسابيع في إنكلترا حتى فكر بوضع كتاب عنها، ولكن بعد مضي ثلاثة أشهر على فكرته هذه وجد أنه لم يكن مستعداً تماماً لوضع مثل ذاك الكتاب، ولكن بعد مرور ثلاث سنوات على وجوده فيها، أدرك أنه لا يعرف أي شيء عنها».

إن إنساناً كهذا كان ناضجاً ليبدأ بدراسة علم الاجتماع. فالناس يجهزون أنفسهم بدراسة تكاد تستغرق أجلهم من الحياة قبل أن يصبحوا مراجع في الفيزياء أو الكيمياء أو علم الأحياء، ولكن في ميدان علم الاجتماع والشؤون السياسية يكون كل صبي بقال خبيراً أخصائياً وعالماً بالحلول ومطالباً بالاستماع إلى رأيه.

والحق أن تحضير سبنسر الخاص، في هذا الميدان، كان نموذجاً للضمير الفكري. فلقد استخدم ثلاثة من السكرتيرية لجمع المعلومات له، ولتصنيفها في أعمدة متوازية تضم المؤسسات المحلية والإكليركية والمهنية والسياسية والصناعية الخاصة بكل شعب أو أمة ذات قيمة ووزن. وقد نشر على نفقته الخاصة هذه المجموعات في ثمانية مجلدات ضخمة، وذلك كي يتمكن الباحثون الآخرون من تحقيق أو تعديل استنتاجاته، ونظراً لأن إصدار هذه المجموعات لم يكن قد اكتمل عند موته، لذلك أوصى بإنفاق جزء مما وفره من مال لإنجاز ذاك العمل. وبعد سبع سنوات من تحضير كهذا صدر في عام ١٨٧٦ المجلد الأول من علم الاجتماع، أما المجلد الأخير منه فلم يكن قد أعد قبل عام ١٨٩٦. والحق أنه عندما يصبح كل شيء آخر كتبه سبنسر أثرياً، فإن هذه المجلدات الثلاثة ستبقى جزيلة العطاء لكل باحث في المجتمع.

وبالرغم من ذلك فإن المفهوم الأولي لهذا الإنجاز هو عادة نموذجية خاصة بسبنسر، عادته في الاندفاع في إطلاق التعاميم. فهو يعتقد بأن المجتمع هو نظام عضوي ذو أعضاء للاستمراء والدورة والاتساق والتناسل، كما هي الحال تماماً لدى الأفراد. وأنه لصحيح كون الوعي في الفرد معيناً موضعاً، بينما يحتفظ كل جزء في المجتمع بوعيه وإرادته الخاصين، ولكن مركزية الحكومة والسلطة تنزعان إلى تضييق نطاق هذا الفارق.

ويقول سبنسر بهذا الصدد:

«إن النظام العضوي الاجتماعي مشابه للنظام العضوي الفردي في الملامح الجوهرية التالية: من حيث كونه ينمو، وهو في حال نموه يزداد تعقيداً، وتكتسب أجزاؤه، حينما يكون آخذاً بازدياد في التعقيد، تواكلاً مشتركاً متزايداً، ومن حيث كون حياته غير محدودة الأجل حين مقارنتها بحياتات وحدته المكونة. . .، ومن حيث يوجد فيه، في كلتا الحالتين، تكامل متزايد مرفوق بعدم تجانس متزايد. وهكذا فإن تطور المجتمع ينفذ، بصورة حرة، قانون النشوء. وإن حجم الوحدة السياسية النامي من. العائلة فالدولة والحلف أو العصبة، وحجم الوحدة الاقتصادية النامي من الصناعة المحلية التافهة إلى الاحتكارات ومجموعات الشركات الاحتكارية، وحجم وحدة

السكان النامي من القرى إلى البلدات فالمدن، هذه جميعاً ترينا يقيناً عملية التكامل، بينما أن تقسيم العمل وتعدد المهن والحرف ونمو التوافق الاقتصادي بين المدينة والريف، وبين أمة وأمة، جميع هذه الأمور تصور بوضوح تطور التلاحم والتخلق.

وإن المبدأ ذاته، مبدأ تكامل اللامتجانس ينطبق على كل ميدان من ميادين الظاهرات الاجتماعية، ابتداءً بالدين والحكومة وانتهاءً إلى العلم والفن. فالدين يكون بادىء ذي بدء عبادة جمهرة من الآلهة والأرواح، وهذه متشابهة إلى حد قريب أو بعيد ومثيلاتها لدى كل أمة وشعب. ومن ثم يحدث تطور الدين من خلال تخيل إله مركزي كلي القدرة يخضع جميع الآلهة الأخرى ويصنفها في مراتب روحية تعين لها أدوارها الخاصة. ومن المحتمل أن تكون الأحلام والأطياف هي التي أوحت بالآلهة الأولى. وكلمة «روح» كانت ولا تزال تُطبق بالتساوي على الأطياف والآلهة. وكان الذهن البدائي يعتقد بأن الطيف أو الروح تهجر الجسد حين الموت أو النوم أو الغيبوبة. وحتى حين العطس قد تطرد قوى الزفير الروح، ومن هنا أصبح الدعاء الوقائي القائل: «فليرحمك الله!». أو ما يشابهه. مربوطاً بهذه المغامرة الخطرة.

وكانت الأصداء والانعكاسات أصوات ومناظر إلـٰه واحد أو مزدوج. فال Basuto يمتنع عن السير في الجدول، كيلا يرى التمساح ظله فيلتهمه. «وكان الله بادىء ذي بدء مجرد طيف موجود بصورة دائمة» وقد اعتقدوا بأن الناس الذين كانوا ذوي سلطان وجبروت في حياتهم الدنيوية يحتفظون بسلطانهم في مظهرهم الطيفي. وكانت كلمة «الله» تعني حرفياً بين «التانيس» «الإنسان الميت». أما كلمة يهوه فكانت تعني «الإنسان القوي» أو «المحارب». ولربما كان يهوه زعيماً محلياً عبده الناس بعد موته «كإله للمضيفين». وإن آلهة خطرة على هذا الشكل تستوجب من الناس استعطافها واسترضاءها. وهكذا نمت الطقوس الجنائزية فأمست عبادة، كما وأن جميع أساليب الملق «ومسح الجوخ»، هذه الأساليب التي كانوا يستخدمونها مع الرئيس الدنيوي، قد طبقت على الصلاة الطقسية، ومورست من أجل تهدئة الآلهة واسترضائها. وقد نشأت الموارد الإكليركية أصلاً عن الهدايا المقدمة إلى الآلهة، تماماً كما بدأت موارد الدولة بالهدايا المقدمة إلى الرئيس وأصبح الولاء للملوك تذللاً وسجوداً وصلاة أمام مذبح إله. ويتبدى اشتقاق الإله عن الملك الميت بجلاء ووضوح في حالة أولئك الرومان الذين تحدوا القوانين وانتهكوا حرمتها قبل وفاتهم. ويبدو أن أصل كل دين يكمن في عبادة أسلاف كهذه. وقد تصور ما كان لهذه العادة من سلطان قصة ذاك الرئيس الذي رفض المعمودية لأنه لم يقنع بالجواب عن سؤاله عما إذا كان سيقابل أسلافه غير

المعمدين في الجنة. (وبعض من هذا الإيمان قد امتزج بالشجاعة التي أبداها اليابانيون في حرب عام ١٩٠٥، إذ جعل اعتقادهم بأن أسلافهم ينظرون إليهم من السماء، الموت أمراً أسهل عليهم).

ومن المرجح أن يكون الدين هو الملح الرئيسي في حياة الإنسان البدائي، فالوجود يكون بين البدائيين هكذا مقلقلاً ووضيعاً، حيث تعيش النفوس على الأمل بحلولية الأشياء أكثر من عيشها على الحقيقة الواقعية للأشياء المنظورة. ويكون الدين الخارق للطبيعة، إلى حد ما، مرافقاً للمجتمعات العسكرية، فنظراً لأن الحرب تفسح الطريق أمام الصناعة، لذلك يتحول الفكر ببصره عن الموت إلى الحياة، وتنضب الحياة من أخاديد السلطة وتتدفق منطلقة على درب فسيحة، درب المبادرة والحرية. وإن أعمق تبديل حدث في كل تاريخ المجتمع الغربي، تمثل في الاستبدال التدريجي لنظام الحكم العسكري بنظام حكم صناعي. ولقد اعتاد الباحثون في الدولة على تصنيف المجتمعات من حيث كون حكوماتها ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية، لكن هذه الفوارق هي فوارق سطحية، فالخط الفاصل العظيم هو ذاك الخط الذي يفصل بين المجتمعات الحربية وبين المجتمعات الصناعية، بين الأمم التي تعيش على الحرب، والأمم التي تعيش على العمل.

وتكون الدولة العسكرية دائماً مركزية بحكومتها، وتقريباً دائماً ملكية في نظامها، ويكون التعاون الذي تفرضه كتائبياً وإجبارياً، ومثل هذه الدولة تشجع الدين المستند إلى السلطان وعبادة إلٰه محارب، وتنشئ فوارق طبقية شديدة وتشترع سنن طبقية حازمة، وتسند استبدادية الذَكَر الطبيعية في شؤون منزله وتدعمها. وبسبب أن نسبة الوفيات تكون، في المجتمعات شبه الحربية، نسبة مرتفعة، لذلك فإن مثل هذه المجتمعات تنزع إلى الأخذ بعادة تعدد الزوجات، وإلى الحط من مقام المرأة الاجتماعي.

ولقد كان معظم الدول دولاً حربية، وذلك لأن الحرب تزيد في قوة السلطة المركزية وتعمل على إخضاع جميع المصالح لمصالح الدولة. ولهذا السبب فإن التاريخ هو شيء أكثر بقليل من تقويم نيوغيت، «إنه سجل من النهب والخيانة والقتل والانتحار القومي». إن أكل لحوم البشر هو عار المجتمعات البدائية، ولكن بعض المجتمعات العصرية يأكل مجتمعات بأكملها ويلتهم شعوباً بأسرها. وإلى أن يتغلب الناس على الحرب ويحرموها من حماية القانون، فستبقى المدنية فصلاً إضافياً

Interlude يمثلونه في الفترة التي تفصل بين كارثة وكارثة. وأن إمكانية قيام دولة اجتماعية راقية تعتمد، بصورة أساسية، على الكف عن الحرب».

وإن الأمل ببلوغ حد من الكمال كهذا لا يكمن في هداية الناس الروحية، (وذلك لأن الناس يكونون ما تصنعهم بيئتهم)، مقدار كمونه في تطور المجتمعات الصناعية. فالصناعة تعمل من أجل الديمقراطية والسلام، وحينما لا تعود الحرب مسيطرة على الحياة، فعندئذ ينشأ ألف مركز للتطور الاقتصادي، وتُنشر القوة نشراً سخياً كريماً بين قسم كبير من أعضاء المجموع. ونظراً لأن بمقدور الإنتاج أن يزدهر فقط حيث تكون المبادرة حرة، لذلك فإن المجتمع الصناعي يحطم تقاليد السلطة تلك، كالمراتب الكهنوتية والطبقية، هذه التقاليد التي تزدهر في الدول العسكرية، وتزدهر بها الدول العسكرية. وهنا يكف الناس عن التطلع إلى مهنة الجندي باحترام وإجلال، وتصبح الوطنية حب المرء لوطنه، أكثر من كونها بغضاءه لكل وطن آخر. ويمسي السلام أول مستلزم للنجاح والفلاح، وحينما يصبح رأس المال دولياً، وتعبر آلاف الاستثمارات جميع الحدود، يغدو السلام الدولي ضرورة أيضاً. وهنا تتقلص جميع الحروب الأجنبية، وتخف قسوة البهيمية المحلية، وتحل عادة الزواج من واحدة فقط محل عادة تعدد الزوجات، وذلك لأن مسوغات حياة الرجال تصبح متساوية تقريباً ومسوغات حياة النساء، ويرتفع مقام المرأة، ويصبح «تحرير المرأة» أمراً بدهياً. وتفسح الأديان الخرافية الطريق أمام مذاهب ينصب كل جهدها على تحسين وتشريف الحياة البشرية والُخلق على هذه الأرض وستعلم ميكانيكية الصناعة البشر ميكانيكية الكون، وتلقنهم مفهوم النتائج اللامتبدلة في العلة والمعلول، وسيحل التحري الدقيق للعلل الطبيعية محل اللجوء السهل إلى التفسير الخارق للطبيعة. وسيبدأ التاريخ بدراسة الناس وهم يعملون أكثر من دراسته للملوك وهم يحاربون، وهنا لا يعود التاريخ سجلاً لشخصيات، بل يمسي تاريخاً للاختراعات العظمى والأفكار الجديدة. ويجري تخفيف سلطة الحكومة، وزيادة سلطة الجماعات المنتجة داخل الدولة، وهنا تتبدى طريق «تعبر من ظروف الحال إلى العقد، ومن المساواة في التبعية إلى الحرية في المبادرة، ومن التعاون الإجباري إلى التعاون في ظلال الحرية». ويتضح التباين بين النموذج الحربي من المجتمع ونموذجه الصناعي من تحول الاعتقاد بأن الأفراد يوجدون من أجل صالح الدولة إلى الاعتقاد بوجود الدولة من أجل صالح الأفراد.

وبينما كان سبنسر يعترض بشدة على نمو العسكرية الأَمبريالية في إنكلترا، اختار

موطنه كنموذج للاقتراب من المجتمع الصناعي، وأشار إلى فرنسا وألمانيا كمثلين على الدولة المحاربة.

ولقد كتب بهذا الصدد يقول:

«بين فترة وأخرى تذكرنا الجرائد بالتنافس القائم بين ألمانيا وفرنسا على تطوير قواتهما العسكرية، وإن السياسة في كلا البلدين تنفق معظم طاقاتها على إنماء الأسنان وشحذ المخالب، وكل زيادة تطرأ على القوة العسكرية لدى الجانب الواحد، تقابلها زيادة معادلة لها لدى الجانب الآخر... ومنذ فترة وجيزة، وحينما أشار وزير الخارجية الفرنسية إلى تونس وتونغنكغ والكونغو ومدغشقر، بالغ في تضخيم الحاجة إلى تنافس بلاده والشعوب الأخرى في ميدان اللصوصية السياسية، وزعم بأن باستيلائهم عنوة واقتداراً على بلدان تملكها شعوب هي دون الشعب الفرنسي، «قد استعادت فرنسا قسماً معيناً من المجد الذي وفرته لها هكذا مغامرات عديدة ونبيلة خلال القرون السالفة. ولهذا السبب نرى، لماذا في فرنسا كما في ألمانيا، قد لاقى منهاج إعادة التنظيم الاجتماعي، منهاج نرى بموجبه أنه بينما يرتب على الجماعة إعالة كل فرد، نراه أيضاً يلزم كل فرد بالعمل للجماعة، أقول قد لاقى مشايعة بلغت من السعة مبلغاً مكنه من خلق قوة سياسية هائلة. ولماذا قام بين الفرنسيين سان سيمون وفورييه وبرودين وكابي ولويس بلان وبيير لارو، وسعوا جميعاً قولاً وفعلاً لإيجاد شكل من عمل وحياة شيوعيين... والبرهان على الضد، يطالعنا حينما نلاحظ أن إنكلترا، حيث ملكية الآخرين، (الطبقتين من برجوازية وسطى وصغيرة وعمال وفلاحين. المترجم)، هي أقل من ملكية أمثالهم في فرنسا، وسواء في ظلال الشكل العسكري للدولة أو شكلها المدني، أقول أن إنكلترا قد شهدت من التقدم في العاطفة والفكرة نحو شكل ملكية الآخرين الذي تضمره الاشتراكية أقل مما شهدته فرنسا وألمانيا منه».

وكما نفهم من الفقرة السابقة نرى أن سبنسر يعتقد بأن الاشتراكية تشتق من نموذج الدولة المحارب والإقطاعي، وإنها لا تمت بأية صلة من نسب طبيعي إلى الصناعة. فالاشتراكية كالعسكرية، تستلزم بروز المركزية وتوسيع سلطات الحكومة وانحطاط المبادرة وتبعية الفرد.

ويسترسل **سبنسر فيقول:**

«حسناً، فليبدِ الأمير بسمارك ميولاً إلى اشتراكية الدولة، فإن قانون كل تنظيم يقول بأنه حالما يمسي التنظيم مكتملاً يصبح صلباً كزاً، وإن حال الاشتراكية في

الصناعة ستكون ما يكونه الجهاز الغريزي في الحيوانات، فهي ستوجد طائفة من النمل والنحل البشريين، وستنشأ عنها عبودية هي في رتابتها وقنوطها أشد بكثير من الأوضاع الراهنة».

ويستطرد سبنسر فيقول:

«وفي ظروف التحكيم الإجباري الذي تفرضه بالضرورة الاشتراكية، لن يصطدم المديرون الملاحقون لغاياتهم ومصالحهم الشخصية، بمقاومة جميع العمال الموحدة، ونظراً لأنه لن يكون هناك من شيء يكبح من سلطانهم كما هي الحال الآن، إذ يكبح منه رفض العمال للعمل ما عدا في الحالات المنصوص عنها في القانون، لذلك فإن سلطانهم سينمو ويتزايد ويتشعب ويترسخ حتى يمسي سلطاناً لا يُقاوَم. وعندما نتحول بأبصارنا من تنظيم البيروقراطية للعمال، إلى البيروقراطية بالذات ونسأل على أي شكل ينبغي تنظيمها، فعندئذٍ لن نسمع أي جواب مقنع أو مرضٍ. . . وفي ظروف كهذه يجب أن تنشأ أرستقراطية جديدة ستستلزم العمال الكدح من أجل إعالتها، ونظراً لأن مثل تلك الأرستقراطية ستكون متماسكة راسخة، لذلك فإنها ستخلق لها سلطاناً أوسع بكثير من سلطان أية أرستقراطية عرفها الماضي».

إن العلاقات الاقتصادية تختلف هكذا اختلافاً عن العلاقات السياسية، وهي أشد منها تعقيداً إلى درجة لا تستطيع عندها أية حكومة أن تنظمها بدون بيروقراطية مستعبِدة كهذه، زد على ذلك أن تدخل الدولة يتجاهل دائماً عاملاً ما من عوامل الوضع الصناعي المعقد، ولقد فشل ذاك التدخل في كل محاولة أتاها، ولتلاحظ قوانين تحديد الأجور في إنكلترا القرون الوسطى وقوانين تحديد الأسعار في فرنسا الثورية. ويتوجب أن نترك للعلاقات الاقتصادية أن تعدل ذاتها بذاتها تعديلاً ذاتياً أوتوماتيكياً ومستنداً إلى قاعدة العرض والطلب، (مع أن مثل هذا التعديل قد يكون ناقصاً وغير مكتمل). ما يطلبه المجتمع أشد طلب، يجب أن يدفع لقاءه أبهظ ثمن، وإذا كان هناك أناس معينون، أو وظائف معينة يتقاضى شاغلوها مكافآت جزلة، فسبب هذا الأمر كون هؤلاء قد أقدموا على مغامرات وعانوا متاعب استثنائية، أو كون أعمالهم تستلزم مثل تلك المغامرات وهذه المتاعب. وإن الناس على الحال المفطورين عليها الآن، لن يطيقوا أبداً المساواة بالإرغام والإكراه. وإلى أن تبدل البيئة المبدَّلة أتوماتيكياً الجبلة البشرية تبديلاً أوتوماتيكياً، فسيبقى التشريع الملزم بتنفيذ التباديل الاصطناعية عبثاً وباطلاً كعلم التنجيم.

* * *

لقد كان سبنسر يُصاب بما يشبه الغثيان حينما يفكر بعالم تحكمه طبقة الأجراء. فهو لم يكن مشغوفاً بزعماء نقابات العمال، إلى حد ما كان بمقدوره أن يعرفه عنهم من خلال ذاك الوسيط العنيد المشاكس، جريدة التايمس. ولقد أشار إلى عدم جدوى الإضرابات ما لم يفشل معظمها، وذلك لأنه إذا قام جميع العمال فأضربوا في شتى الأوقات وحققوا ما يريدونه، فعندئذٍ فإن الأسعار، تسليماً، سترتفع بنسبة ارتفاع الأجور، وستكون الحال كما كانت عليه من قبل «وسنرى في تلك اللحظة المظالم التي أنزلتها الطبقات المستخدِمة متوازية والمظالم التي أنزلتها الطبقات المستخدَمة».

وبالرغم من ذلك فإن استنتاجاته لم تكن محافظة بصورة عمياء. فلقد كان يدرك فوضى ووحشية النظام الاجتماعي الذي كان يحيط به، وكان يبحث بشوق ورغبة مشهودين عن بديل لذاك النظام. ولقد انحاز في النهاية بعواطفه إلى الحركة التعاونية، إذ رأى فيها ذروة ذاك العبور من ظروف الحال إلى العقد، حيث بها فسر السير هنري مين جوهر التاريخ الاقتصادي. وبهذا الصدد يقول:

«إن تنظيم العمل يصبح أخف إرغاماً حينما يتخذ له المجتمع نموذجا أرقى. فهنا نبلغ شكلاً حيث يكون الإرغام فيه قد خف وتقلص إلى أدنى درجة تتفق والفعل المتحد. وهنا يكون كل عضو سيد نفسه فيما يتعلق بالعمل الذي يقوم به، ويكون خاضعاً فقط لقواعد كهذه التي أقرتها أكثرية الأعضاء، بوصفها قواعد ضرورية لحفظ النظام. وهنا تكون المرحلة الانتقالية من التعاون الإرغامي في ظلال النظام الحربي إلى التعاون الاختياري في ظلال النظام الصناعي قد انتهت». ويشك سبنسر فيما إذا كان الناس قد بلغوا حتى الآن من الاستقامة والقدرة ما يكفي لجعل هكذا منهاج ديمقراطي للصناعة كُفُواً فعالاً، ولكنه مع ذلك ينصح بكل جوارحه بمحاولته. وهو يستشف زمناً حيث لن يعود فيه السادة المستبدين مديرين للصناعة، وحيث لن يضحي الناس بحياتهم لانتاج النفايات. وهو بهذا يقول:

«وكما أننا أظهرنا التباين بين النموذج الحربي وبين النموذج الصناعي، بعكسنا الاعتقاد القائل بأن الفرد يوجد من أجل صالح الدولة إلى الاعتقاد بأن الدولة توجد من أجل صالح الفرد، فكذلك فإن التباين القائم بين النموذج الصناعي والنموذج الذي من المحتمل أن نستخرجه منه، يتبدى حينما نعكس الاعتقاد القائل بأن الحياة هي من أجل العمل، إلى الاعتقاد المنادي بأن العمل هو من أجل الحياة.

الأخلاق الوضعية

نشوء الأخلاق

تبدو قضية إعادة البناء الصناعي هكذا هامة في نظر سبنسر، حتى أنه يكرس لها أضخم قطاع من كتابه المعروف باسم «مبادىء الأخلاق الوضعية»، (والصادر في عام ١٨٩٣)، وهو بهذا الصدد يقول: «هذا هو آخر جزء من عملي. . . وبالنسبة له اعتبر جميع الأجزاء المتقدمة أجزاء مساندة».

وسبنسر، كرجل فيه كل الصرامة الأخلاقية المألوفة في منتصف العهد الفكتوري، كان حساساً بصورة خاصة بقضية إيجاد أخلاق وضعية جديدة وطبيعية تحل محل الشريعة الأخلاقية المرتبطة بالإيمان التقليدي. فهو يقول: «إن التثابيت المزعومة والخارقة للطبيعة للسلوك الصحيح لا تترك أي فراغ إذا رفضناها. فهناك توجد تثابيت طبيعية ليست دون تلك حقاً بالشفعة، وهي تغطي ميداناً أوسع بكثير من ميدان تلك».

ويرى سبنسر وجوب بناء الأخلاقية الجديدة على علم الأحياء «فالتسليم بنظرية النشوء العضوي يقرر مفاهيم أخلاقية معينة». ولقد علل هكسلي في محاضراته التي ألقاها في أكسفورد قائلاً بأنه ليس بمقدورنا أن نتخذ من علم الأحياء مرشداً أخلاقياً لنا، وإن الطبيعة الحمراء ناباً ومخلباً، (كما وصفها تينسون)، تمجد الوحشية والخبث أكثر من تمجيدها للعدالة والمحبة، ولكن سبنسر أحس بأن شريعة أخلاقية لا تستطيع أن تصمد أمام امتحانات الانتخاب الطبيعي والصراع من أجل الوجود، هي شريعة مقضي عليها منذ البداية بالتفاهة والعبث. فالسلوك، كأي شيء آخر، ينبغي أن يوصف بالحسن أو السيء، وذلك من حيث كونه حسن أو سيء المهايأة وغايات الحياة، «وإن أفضل السلوك هو ذاك الذي يفضي بنا إلى أبعد ما للحياة من طول وعرض واكتمال». وهذا ما معناه بمصطلحات قانون النشوء: إن السلوك يكون أخلاقياً حسبما يجعل الفرد أو المجموع أكثر تكاملاً وتلاحماً في وسط لاتجانسية الغايات. فالأخلاقية، كالفن، هي إنجاز الوحدة في التباين، وإن أرقى نموذج من الإنسان هو ذاك الذي يُوحِّد، بصورة فعالة، داخل ذاته بين أوفر تنوع وأشد تعقيد وأرفع اكتمال من الحياة.

إن هذا التعريف لهو بالأحرى غامض مبهم كما يجب أن يكون، وذلك لأنه ليس هناك من أي شيء يتغير بين مكان ومكان وزمان وآخر، كضرورات المهايأة النوعية، ولذلك المحتوى النوعي لفكرة الخير أيضاً.

والحق أنه لصحيح كون الحس باللذة قد طبع صوراً معينة من السلوك. بوصفها

متهايئة، إلى أوسع حد، وأملأ حياة. بطابع الخير، وهذا الحس باللذة قد ربطه الانتخاب الطبيعي بهذه الأفعال الواقية والباهظة الثمن. وقد ضاعف تعقيد الحياة العصرية في الاستثناءات، ولكن اللذة، اعتيادياً، تدل على الفاعليات النافعة بيولوجياً، بينما يشير الألم إلى الفاعليات الخطرة بيولوجياً. وبالرغم من ذلك فإننا نجد داخل الحدود العريضة لهذا المبدأ، أشد ما للخير من مفاهيم متباينة وأقساها، على ما يبدو، عداء له. فبالكاد نجد مادة واحدة من شريعتنا الأخلاقية الغربية، حيث لا تكون هذه المادة أمراً لا أخلاقياً في مكان آخر غير غربنا، فليس تعدد الزوجات فقط، بل أيضاً الانتحار وأن يقتل المرء مواطنه وحتى والديه، يجد مثل هذا العمل لدى شعب أو آخر مشروعية أخلاقية رفيعة.

ويحدثنا سبنسر عن هذه الأمور قائلاً:

«إن زوجات زعماء فيجي يعتبرن خنقهن عند وفاة أزواجهن واجباً مقدساً. (فالمرأة التي أنقذها وليم) فرت منه خلال الليل وعبرت سابحة النهر وقدمت نفسها لشعبها وألحت على القيام بالتضحية التي وافقت مترددة في لحظة من ضعف، على إهمالها».

كما ويحدثنا وايكلز عن امرأة أخرى، قذفت منقذها بأقذع الشتائم، وكانت أبداً فيما بعد تبدي نحوه كل بغضاء قتالة.

ويحدثنا ليفنغستون عن نساء عشيرة ماكالولو الضاربة على شواطىء زامبيسي، كيف صدمن تماماً عندما سمعن بأن للرجل في بريطانيا زوجة واحدة فقط. فإن يك للرجل زوجة واحدة، فهذا أمر غير جدير بالاحترام، وكذلك أيضاً هي الحال في أفريقيا الاستوائية حسبما يقول «ريد»:

«إذا تزوج أحدهم، واعتقدت زوجته بأن بمقدور زوجها إعالة زوجة أخرى، فعندئذٍ تلح عليه حتى الإزعاج ليتزوج ثانية، وتنعته «بالبخيل»، إذا رفض طلبها ذاك».

ومن البدهي أن تتناقض وقائع كهذه والاعتقاد بأن هناك حساً أخلاقياً فطرياً يُشعر كل إنسان بما يكون صحيحاً وبما يكون خطأً. لكن ترابط اللذة والألم، بصورة معتدلة، بالسلوك الحسن أو السيء، ليدل على مقدار من الحقيقة في الفكرة، كما وأنه من الجائز تماماً أن تصبح مفاهيم أخلاقية معينة اكتسبها العنصر وراثية في الفرد. وهنا نرى سبنسر يستخدم قانونه الأثير لديه ليوفق بين المؤمن بالمذهب الحدسي والمؤمن بالنفعية، ونراه يرتد مرة أخرى إلى وراثة الطبائع المكتسبة.

وعلى كل حال، فإن الحس الأخلاقي الفطري، إذا كان موجوداً، فإنه يعاني بالتأكيد المصاعب اليوم، وذلك لأنه لم يسبق أبداً للمفاهيم الأخلاقية الوضعية أن كانت على مثل هذه الحال من البلبلة والاضطراب. وإنه لأمر مُشهّر كون المبادىء التي نطبقها في حياتنا الفعلية متناقصة بشدة والمبادىء التي نعظ بها في الكنائس وننادي بها في كتبنا. فالأخلاق الوضعية الُمعترف بها في كل من أوروبا وأميركا هي مسيحية مسالمة، ولكن الأخلاق الوضعية الممارسة فعلاً وعملاً هي شرعة عسكرية للتيوتون النهابين الذين تتحدر منهم الطبقات الحاكمة في كل بلد من بلدان أوروبا تقريباً. فممارسة المبارزة، في كل من فرنسا الكاثوليكية وألمانيا البروتستتية، هي أثر صلب باق من آثار الشرعة التيوتونية الأصلية. وهكذا نرى أخلاقيينا مشغولين دائماً بتبرير هذه المتناقضات والاعتذار عنها، تماماً كما كان الأخلاقيون في اليونان الأحدث زمناً والآخذة بمبدأ الزواج من واحدة، وفي الهند يكدحون لتفسير سلوك الآلهة التي ابتكرت في عصر شبه متشوش.

أما إذا كان شعب ما يطور مواطنيه وينشئهم على خطوط الأخلاقية المسيحية وقواعدها، أو على الشرعة التيوتونية، فهذا الأمر يعتمد على ما إذا كانت الصناعة أو الحرب هي الشغل الشاغل لمثل ذاك الشعب. فالمجتمع المحارب يمجد فضائل معينة ويتسامح وما قد تدعوه شعوب أخرى بالجرائم. فالعدوان والسرقة والخيانة لا يجري استنكارها بين شعوب عودتها عليها الحرب، بصراحة استنكارها بين شعوب تعلمت قيمة الاستقامة واللاعدوان من خلال الصناعة والسلم. فالكرم والإنسانية يزدهران ازدهاراً أفضل في البلدان التي لا تشهد العديد من الحروب، كما وأن الفترات الطويلة من الهدوء المنتج تُرسِّخ منافع المساعدة المشتركة.

وإن العضو الوطني من المجتمع الحربي ينظر إلى الشجاعة والقوة بوصفهما أسمى فضيلتين في الإنسان، ويرى في الطاعة أرفع فضيلة في المواطن، ويعتبر الإذعان الصامت للأمومة المتعددة كأرفع فضيلة في المرأة. لقد كان القيصر يرى في الله قائداً للجيش الألماني، وتحزب لمشروعية المبارزة بحضور الخدمة الدينية. «ولقد اعتبر هنود أميركا الشمالية استعمال القوس والسهم والدبوس والرمح كأنبل مهن الإنسان. . ورأوا في العمل الزراعي والميكانيكي عملاً يحط من قيمة الإنسان. . وفقط خلال هذه الأزمنة الحديثة. وفقط الآن حيث يزداد الرفاه العام يوماً بعد يوم اعتماداً على قوى أسمى للإنتاج، وتعتمد هذه القوى على ملكات ذهنية أرقى، أصبحت مهن أخرى غير المهن العسكرية ترتفع إلى مراتب التقدير والاحترام».

والآن فإن الحرب هي مجرد نمنمية، (أكل لحوم البشر)، بالجملة، وليس هناك من سبب يستوجبنا ألا نصنف الحرب والنمنمية في مرتبة واحدة، وألا نستنكرها جهاراً نهاراً. وبمقدور عاطفة العدالة وفكرتها أن تنمو فقط بالسرعة ذاتها التي تخف بها عداوات المجتمعات الخارجية ويتزايد التعاون الداخلي المتناغم بين أعضاء هذه المجتمعات. «فكيف نستطيع تحسين هذا التناغم وترويجه؟ وكما رأينا من قبل أن هذا التناغم يحدث من خلال الحرية بصورة أسرع من حدوثه من خلال التنظيم. ولذلك ينبغي أن يكون قانون العدالة على الشكل التالي:

«كل إنسان حر في أن يعمل ما يريده، شريطة ألا ينتهك حرية الإنسان الآخر والمتساوية وحريته». وهذا القانون هو قانون معادٍ للحرب التي تمجد السلطان والكتائبية أو التسرية، والطاعة، إنه قانون ملائم للصناعة المسالمة، وذلك لأنه يزودنا بأشد حافز بالإضافة إلى مساواة مطلقة في الفرص، وهو يتفق والأخلاق المسيحية، بسبب أنه يعتبر كل إنسان مقدساً ويحرره من العدوان، كما وأنه يحظى بموافقة ذاك القاضي الأول. وأعني به الانتخاب الطبيعي. وذلك لأنه يفتح أبواب موارد الأرض بلا محاباة أو تحيز أمام الجميع ويسمح لكل فرد بالنجاح والفلاح وفقاً لآبليته وعمله.

وفي البداية قد يبدو هذا على أنه مبدأ لا يعرف شفقة ولا رحمة، وسيعارضه الكثيرون، كمبدأ أهل بالتوسع القومي، بمبدأ العائلة القائل بإعطاء كل فرد وفقاً لحاجته لا وفقاً لآبليته، لكن مجتمعاً تحكمه مبادىء كهذه سيقوض سريعاً ويندثر.

ويقول سبنسر بهذا الصدد:

«ويتوجب، خلال فترة عدم البلوغ، توزيع الفوائد الحاصلة توزيعاً يتناسب عكسياً والقدرات المملوكة. فداخل مجموعة العائلة يجب أن يُعطى أضخم جزء لمن يكون أقل أعضائها استحقاقاً، وذلك إذا كانت الأهلية تقاس بالاستحقاق. أما حين البلوغ وبعده فيجب أن يكون الأمر على العكس من ذلك، إذ ينبغي أن تتباين مباشرة الفائدة بتباين الاستحقاق: نظراً لأن الاستحقاق يُقاس بجدارة المرء بشروط البقاء. فغير الجديرين بالبقاء يجب أن يكابدوا شرور عدم أهليتهم، أما الجديرون فيجب أن يربحوا بأهليتهم. هذان هما القانونان اللذان يتوجب على النوع أن يراعي حرمتيهما إذا أريد له أن يحافظ على بقائه... فلو أنه جرى توزيع الفائدة بين غير البالغين وفقاً للكفاءة، فعندئذٍ سيتلاشى النوع فوراً ويبيد، ولو أنه تم توزيع الفائدة بين الراشدين وفقاً لانعدام الكفاءة فعندئذٍ سيتلاشى النوع حرضاً واضمحلالاً خلال أجيال قليلة، وإن المشابهة

الوحيدة بين الأب وطفله وبين الحكومة والشعب هي صبيانية الشعب الذي يختزن رأسه هذه المشابهة».

ونرى الحرية تصطرع والنشوء على الأولوية في وجدان سبنسر، ونشهد أخيراً انتصار الحرية في هذا الصراع، فهو يعتقد بأنه نظراً لتناقص إمكانية الحرب تفقد الدولة معظم مبرراتها للسيطرة على الفرد، ففي ظرف السلام الدائم تُختزل الدولة لتمسي داخل الحدود الجفرسونية، أي أنها تنشط فقط لتمنع انتهاك الحرية المتساوية، وأن عدالة كهذه يجب أن تؤدى دون تكاليف، وذلك كي يعلم المسيئون بأن فقر ضحاياهم لن يحميهم من القصاص، كما وأن جميع نفقات الدولة يجب تأمينها عن طريق الضرائب المباشرة، كيلا تحول الضرائب غير المنظورة أبصار الشعب عن الإسراف الحكومي. «ولكن الدولة لا تستطيع، ما وراء الحفاظ على العدالة، أن تقوم بأي شيء آخر بدون أن تنتهك حرمة العدالة» وذلك لأنها إذا تجاوزت حدها ذاك، فستكون حينئذٍ حامية للأفراد الدونيين من تخصيص الثواب والقدرة والعقاب والعجز بأنصبتها، الأمر الذي يعتمد عليه بقاء المجموع وتقدمه.

وسيستوجب مبدأ العدالة الملكية المشتركة للأرض، وذلك إذا كان بمقدورنا أن نفصل الأرض عن تحاسينها. ولقد طالب سبنسر في كتابه الأول بتأميم الأرض كي يساوي في الفرصة الاقتصادية بين الناس، لكنه تراجع فيما بعد عن هذا الطلب (الأمر الذي أثار الاشمئزاز الشديد في نفس هنري جورج حيث دعا سبنسر «بالفيلسوف المرتبك الحائر»)، معللاً تراجعه بقوله بأن العائلة التي تملك الأرض والتي تكون واثقة من توريث ثمرات جهودها الموظفة في التربة لأَخلافها، هي التي تكون شديدة العناية بفلاحة الأرض وزراعتها. أما فيما يتعلق بالملكية الخاصة، فهي تنتج مباشرة عن قانون العدالة، وذلك لأنه ينبغي أن يكون كل إنسان حراً بالاحتفاظ بثمار اقتصاده وحسن تدبيره. أما الهبة بوصية فهي من حيث العدالة ليست على تلك الصورة من الوضوح، ولكن حق التوريث هو حق يتضمن عليه حق الملكية، نظراً لأن الملكية لن تكون خلافاً لذلك، ملكية كاملة، «زد على ذلك أنه ينبغي أن تكون التجارة حرة بين الشعوب حريتها بين الأفراد، كما وأن قانون العدالة ينبغي ألا يكون شرعة قبلية محضة، بل سنة أدبية لا تنتهك لها حرمة لجميع العلاقات الدولية.

هذه هي مجمل «حقوق الإنسان» الواقعية. الحق في الحياة وفي الحرية وفي ملاحقة السعادة وفقاً لشروط متساوية تسري على الجميع. وتكون الحقوق السياسية إلى جانب هذه الحقوق الاقتصادية أباطيل لا أهمية لها إطلاقاً. وليست هناك أية قيمة

للتباديل التي طرأت على الحكومة، حيث لا تكون الحياة الاقتصادية حرة، وأن نظاماً ملكياً يدين بمبدأ «دعه يعمل، أو دعه يمر»، لأفضل بكثير من نظام ديمقراطي اشتراكي.

ويسترسل **سبنسر قائلاً**:

«نظراً لأن التصويت هو فقط منهاج لخلق جهاز من أجل الحفاظ على الحقوق، لذلك فإن السؤال هو عما إذا كانت عمومية الأصوات تؤدي إلى خلق أفضل جهاز للحفاظ على الحقوق.

ولكننا قد رأينا أن التصويت بعموميته لا يضمن تحقيق هذه الغاية بصورة فعالة. . . وأن الخبرة لتوضح ذاك الذي كان ينبغي أن يكون واضحاً، وأعني أن بتوزيع شامل للأصوات ستحقق حتماً الطبقة الأضخم عدداً ربحاً على حساب الطبقة الأقل عدداً منها. . .

ومن الجلي أن دستور الدولة الملائم لذاك النموذج الصناعي من المجتمع حيث بموجبه يتحقق الإنصاف تحققاً كاملاً، يجب أن يكون دستوراً لا ينشأ عنه تمثيل للأفراد بل تمثيل للمصالح. . .

ومن الجائز أن النموذج الصناعي قد يُوجِد لربما عن طريق تطوير المنظمات التعاونية التي تطمس نظرياً لا عملياً في الوقت الراهن، الفارق بين المستخدِم والمستخدَم، أقول قد يوجد ذاك النموذج تنظيمات اجتماعية حيث إما لن توجد معها مصالح طبقية متناقضة متعادية، أو أن التناقض بين تلك المصالح سيكون مُلطفاً إلى حد لن ينشأ عنده أي تعقيد خطير يطرأ على الأمور. . . ولكن مع بشرية على هذه الحال التي توجد فيها الآن، والتي يجب أن توجد لمدة طويلة من الزمن، فإن الاستحواذ على ما يُدعى بالحقوق المتساوية لن يؤمن صيانة الحقوق المتساوية المدعوة سداداً بهذا الاسم.».

ولما كانت الحقوق السياسية وهماً وخداعاً، وأن القيمة كل القيمة للحقوق الاقتصادية فقط، لذلك فإن النساء يسلكن درب الضلالة عندما ينفقن هكذا مقداراً من الوقت سعياً وراء الحرية والتحرر.

ويخشى سبنسر أن تؤدي بالنساء غريزة الأمومة لمساعدة من لا حول له ولا قوة إلى تحبيذهن لإقامة دولة أبوية. وهنا نلمس في ذهن سبنسر بعضاً من ارتباك وبلبلة فيما يتعلق بهذه النقطة، فهو يناظر قائلاً بأنه ليست للحقوق السياسية أي أهمية، ثم نسمعه

يقول بأنه لأمر هام جداً ألا ينبغي على النساء الحصول على حقوقهن السياسية، ونسمعه أيضاً يستنكر الحرب ومن ثم نراه يناضل ضد حق النساء في التصويت بسبب أنهن لا يغامرن بحياتهن في المعركة. . . والحق أن هذه لهي حجة مخجلة أن يستعملها أي رجل وُلِد من آلام المرأة. إن سبنسر ليخشى النساء لأن نازعهن إلى الإيثارية (الغيرية)، قد يكون شديداً جداً، ومع ذلك نجد أن أرفع مفهوم في كتابه يقول بأن الصناعة والسلام سيطوران الإيثارية تطويراً يبلغ بها حداً تتوازن عنده والأنانية، حيث ينشأ على ذاك الشكل، النظام التلقائي لفوضوية فلسفية. وينشأ الصراع بين الأنانية والإيثارية، (وهذه الكلمة، مع تسلسل الفكر هذا، يقتبسها سبنسر، بلا وعي تقريباً من كومت) عن صراع الفرد وعائلته وجماعته وقومه. وظناً ستبقى الأنانية هي السائدة، ولكن من الجائز أن يكون هذا الأمر مرغوباً فيه. فإذا كان كل إنسان يفكر بمصالح الغير أكثر مما يفكر بمصالحه، فعندئذٍ ستكون لدينا فوضى من انحناءات الاحترام والتراجعات، زد على ذلك أنه لمن المرجح «أن تكون ملاحقة السعادة الفردية داخل الحدود التي حددتها الشروط الاجتماعية هي المتطلب الأول من متطلبات بلوغ السعادة العامة العظمى» وعلى كل حال فإن ما يجوز أن نترقبه هو توسيع أفسح لميدان التعاطف وتطوير أضخم للحوافز على الإيثارية. وحتى الآن يتقبل الوالدان بسرور التضحيات التي تستلزمها الأمومة والأبوة، فالرغبة في الأطفال بين العاقرين والعواقر، وتبنيهم أحياناً، يُظهرن كم تكون هذه الفاعليات الإيثارية ضرورية لإشباع مباهج أنانية معنية»، زد على ذلك أن شدة حب الوطن هي مثل آخر على التفضيل الانفعالي للمرء لمصالح أضخم على مصالحه المباشرة. وأن كل جيل من أجيال العيش الاجتماعي يُعمِّق الحوافز على المساعدة المشتركة. «وأن الانضباط الاجتماعي المستمر سيقولب الطبيعة البشرية بهكذا قالب حيث يجعل الناس يلاحقون اللذة التعاطفية ملاحقة تلقائية تؤمن أعظم مقدار من الفائدة للجميع».

وعندئذٍ سيختفي الحس بالواجب، هذا الحس الذي كان صدى لأجيال من الإرغام على السلوك الاجتماعي، كما وأن الأفعال الإيثارية نظراً لصيرورتها أفعالاً غريزية من خلال انتخابها الطبيعي من أجل النفع الاجتماعي، سيقدم عليها الناس، ككل عملية غريزية، بغبطة وفرح وبدون ضغط أو إكراه، وأن النشوء الطبيعي للمجتمع البشري سيقترب أبداً بنا أقرب فأقرب نحو الدولة الكاملة.

نقـد

لا شك أن القارىء الذكي سيكون قد أدرك في سياق هذا التحليل الموجز مصاعب معنية في تعليل سبنسر وحججه، وهو لن يكون بحاجة إلى أكثر من شتيت تذاكير بالمواضع التي يكمن فيها النقص. إن النقد السلبي يكون دائماً منفراً وغير مرضٍ، ولا سيما حينما يجابه إنجازاً عظيماً ولكنه لجزء من عملنا أن نرى ما الذي فعله الزمن بتركيب سبنسر.

١ ـ المبادىء الأولى

من البدهي أن تكون العقبة الأولى التي تعترضنا هي المجهول. ويجوز لنا ودياً الاعتراف بالمحدوديات المحتملة للمعرفة البشرية، فنحن لا نستطيع أن نسبر أغوار ذاك البحر من الوجود، الذي لسنا فيه سوى موجة عابرة. ولكن يتوجب علينا ألا نتمذهب في بحث الموضوع، نظراً لأن افتراض أي شيء مجهولاً، يدل قبل ذلك في المنطق الصارم على بعض من معرفة به. والحق أن سنبسر ليكشف، وهو يتدرج خلال مجلداته العشرة عن معرفة غزيرة بالمجهول، أو حسبما يقول هيغل: «أن تتحد من العقل بالتعقل، لهو أمر شبيه بمحاولتك السباحة بدون دخولك الماء»، زد على ذلك كم يبدو الآن تقطيع أوصال المنطق هذا في مناقشة اللاإدراكية بعيداً وراءنا، وكيف يتبدى بعده كبعد أيامنا من السنين الجامعية الأولى حينما كنا نشعر بأن تك حياً هو أن تناقش وتجادل! ومن هذه الناحية فإن آلة غير موجهة هي أمر لا يكون إدراكه أكثر بكثير من إدراك العلة الأولى، ولا سيما إذا كنا نعني بالعلة الأولى المجموع الكلي من العلل والقوى في العالم. وسبنسر نظراً لأنه كان يعيش في عالم من الآلات، لذلك اعتبر النظام الآلي أمراً مسلماً به، وحاله في ذلك تماماً كحال داروين، الذي بسبب أنه عاش في عصر من فردية قاسية لا ترحم، لذلك لم يرَ سوى الصراع من أجل الوجود.

ما الذي ينبغي علينا قوله عن ذاك التعريف الرائع المذهل، تعريف النشوء؟ هل يفسر ذاك التعريف أي شيء؟ «فإن تقل بأنه كان هناك أولاً البسيط ومن ثم نشأ المركب منه وهكذا دواليك، فهذا قول لا يفسر الطبيعة». فسبنسر، كما يقول برغسن، يرفأ ويطيل لكنه لا يفسر أو يشرح، فهو كما أدرك أخيراً، قد أهمل العنصر الحيوي في العالم، فتعريف سبنسر للنشوء قد استفز النقاد وأثارهم، ولغته الإنكليزية «المستلتنة» Latinized لهي لغة تسترعي الانتباه وبصورة خاصة في رجل استنكر دراسة اللغة اللاتينية، وعرف الأسلوب الحسن، بأنه ذاك الأسلوب الذي يتطلب أقل مجهود

للفهم. ولكن علينا أن نسلم، على كل حال، ببعض شيء لسبنسر، فهو لا شك قد اختار تضحية الصفاء المباشر، من أجل تكثيف انسياب كل الوجود في تعريف موجز. لكن هيامه بهذا التعريف لهو والحق شديد جداً نوعاً ما، فهو يلوكه ويمضغه ويدحرجه على لسانه كأنه لقمته المختارة، ويفككه ثم يعيد تركيبه، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وتكمن نقطة الضعف في هذا التعريف في لا استقرارية المتجانس المزعومة».

فهل يكون الكل الكامل المؤلف من أجزاء متماثلة أشد تأرجحاً وأكثر خضوعاً للتبدل من كل كامل مؤلف من أجزاء غير متماثلة؟ فاللامتجانس، بوصفه أكثر تركيباً من المتجانس، سيكون، تخميناً، أكثر تأرجحاً من البسيط المتجانس. والناس في علم نشوء السلالات وفي السياسة يعتبرون القول بأن التجانسية تعمل على الاستقرار، وبأن انصهار السلالات المهاجرة في نموذج قوي واحد يدعم المجتمع ويقويه، أمراً مسلماً به. كما وأن «تارد» يعتقد بأن المدنية تنشأ عن تزايد أوجه الشبه بين أعضاء المجموع، تزايداً يتم من خلال أجيال من المحاكاة المتبادلة، فهنا يدركون حركة النشوء بوصفها تقدماً نحو التجانسية. ويقيناً أن الهندسة المعمارية الغوطية لهي أشد تركيباً أو تعقيداً من الهندسة المعمارية اليونانية، لكنها ليست بالضرورة مرحلة أرقى في النشوء الفني. لقد كان سبنسر متسرعاً جداً في زعمه بأن ما هو أقدم زمناً كان أبسط في تركيبه، لقد بخس تعقيد الجبلة الأولى وذكاء الإنسان البدائي قيمتيهما. وأخيراً فإن التعريف يهمل ذكر المادة بالذات التي ترتبط اليوم في معظم الأذهان ارتباطاً لا تنفصم له عروة بفكرة النشوء. وأعني بهذه الانتخاب الطبيعي. ولربما (علماً بأن ما سأقوله سيكون ناقصاً أيضاً)، إن وصف التاريخ بأنه صراع من أجل الوجود وبقاء الأنسب من أنسب الأنظمة العضوية ومن أنسب المجتمعات والأخلاقيات واللغات والفِكَر والفلسفات هو وصف أسطع إشراقاً من قانون الانفصال والالتحام والتجانسية واللاتجانسية والانحلال والتكامل؟.

«إنني مشاهد ضعيف النظر للإنسانية في حال المحسوس، وذلك نظراً لكوني كثير التجوال جداً في التجريد». هذا ما يقوله سبنسر، وهو قول يمثل صدقاً خطراً واستقامة مخطرة. لقد كان منهج سبنسر، بالطبع، استدلالياً وبديئياً جداً، ويختلف اختلافاً شديداً عن مثل بيكون الأعلى، أو عن النهج الواقعي للفكر العلمي.

ويقول سكرتيره بهذا الصدد:

«لقد كان سبنسر يتمتع بملكة لا ينضب لها معين لإيجاد تداليل بديئية وتفيئية، استقرائية واستدلالية دعماً لأية قضية تراود الخيال، ومن المرجح أن التداليل البديئية

كانت تسبق التداليل الأخرى. لقد بدأ سبنسر، كما يبدأ العالِم، أي بالمشاهدة، وتدرج، كالعالم، إلى افتراض الفرضيات، ولكنه بعد ذلك لم يسلك كما يسلك العالم، إذ أنه لم يلجأ إلى التجربة ولا إلى المشاهدة غير المُغرضة، بل إلى تجميع اصطفائي من المواد الملائمة لما يريده. فلم يكن له بتاتاً أنف ليشتم به الأمثلة السلبية. وسبنسر في منهجه هذا على طرفي نقيض ونهج داروين، الذي كان حينما يصادف مواد غير ملائمة لنظريته، يقوم سريعاً بتدوينها عالماً بأن انزلاق مثل هذه المواد من الذاكرة لأسرع وأسهل من انزلاق ما يلائم نظريته من وقائع!.

٢ ـ علما الأحياء والنفس

في هامش من هوامش مبحثه «في الارتقاء»، يعترف سبنسر بصدق وسلامة طوية، بأن فِكَره في النشوء ترتكز على نظرية لامارك في انتقالية الطبائع المكتسبة، وإنها لم تكن بالفعل، سبقاً لداروين، الذي كانت فكرته الجوهرية نظرية الانتخاب الطبيعي. إذن فهو فيلسوف اللاماركية أكثر منه فيلسوف الداروينية.

وعندما صدر كتاب «أصل الأنواع» كان سبنسر يناهز الأربعين من عمره، ومقولات المرء عندما يبلغ الأربعين تتصلب إلى الجمود واللاتطورية.

وإلى جانب العقبات التي هي دون تلك صعوبة، كفشله في التوفيق بين مبدأه القائل بأن نسبة الولادات تنخفض كلما ازداد التطور تقدماً وارتقاءً، وبين وقائع كالنسبة الأعلى من الولادات في أوروبا المتمدنة حين مقارنتها بالشعوب الهمجية، فإن العيوب الكبرى في نظريته البيولوجية تتمثل في اعتماده على لامارك وفي فشله في إيجاد مفهوم ديناميكي للحياة. وعندما يعترف سبنسر «بأننا لا نستطيع أن ندرك الحياة بمصطلحات فيزيائية كيميائية، فإن هذا الاعتراف لهو قتال مميت بالنسبة لقانونه للنشوء ولتعريفه للحياة ولتماسك الفلسفة التركيبية»، هذا ما يقوله ج. أ. طومسون. فإن نبحث عن سر الحياة في قوة العقل لتكييف العلاقات الخارجية لتتلاءم والعلاقات الباطنية، لأفضل من أن ننشده في التكييف السلبي تقريباً للنظام العضوي ليتواءم والبيئة.

فاستناداً إلى مقدمات سبنسر، سيكون التهايؤ المكتمل هو الموت.

إن المجلدات التي وضعها سبنسر عن علم النفس تصيغ أكثر مما تعلم أو تخبر. فما عرفناه قام سبنسر بإعادة صياغته بمصطلحات بربرية معقدة تقريباً، تغمر بالغموض والإبهام حيث يجب أن تجلو وتوضح. فالقوانين والتعاريف والاختزالات المشكوك في أمرها للوقائع السيكولوجية إلى تراكيب عصبية تنهك القارىء إلى درجة يعجز عندها

عن أن يلحظ أن أصل العقل والوعي قد تركه سبنسر دون أي شرح أو تفسير.

أما القول بأن سبنسر يحاول تغطية المهاوي الفاغرة الأفواه في منهاجه للفكر بتعليله أن العقل هو المسايرة الذاتية للعمليات العصبية التي نشأت ميكانيكياً بطريقة ما، عن السديم البوائي فهو قول صحيح، أما لماذا ينبغي أن توجد هذه المسايرة الذاتية بالإضافة إلى النظام الميكانيكي العصبي، فهذا أمر لا يخبرنا سبنسر عنه بأي شيء، علماً بأن هذه النقطة هي، بداهة النقطة التي يدور حولها كل علم النفس.

٣ ـ علم الاجتماع والأخلاق الوضعية

مع كل ما في علم اجتماع سبنسر من روعة، غير أن في الألفي صفحة التي خطها سبنسر عن هذا الموضوع العديد من الثغرات للهجوم. وتتخلل هذا العلم فرضية سبنسر المألوفة والقائلة بأن النشوء والارتقاء هما كلمتان مترادفتان، بينما أنه من الجائز جداً أن النشوء سيمكن الحشرات والجراثيم من الانتصار النهائي في حربها مع الإنسان. ولا يبدو لنا واضحاً تماماً ما إذا كانت الدولة الصناعية أشد نزوعاً إلى السلم وأقوى أخلاقاً من «النظام الاقطاعي» المحارب الذي تقدم تلك الدولة وسبقها.

فأشد ما عرفته أثينا من حروب وأوسعها دماراً نشبت في أعقاب استسلام سادتها الإقطاعيين بسلطانهم لطبقة برجوازية تجارية، كما ويبدو أن بلدان أوروبا الحديثة تشن الحروب بلا مبالاة طروب بما إذا كانت بلداناً صناعية أم لم تكن، زد على ذلك أنه من الجائز تماماً أن تكون الامبريالية الصناعية عسكرية كالسلالات المالكة النهمة للتوسع أرضاً. وأن أشد الدول الحديثة عسكرية كانت أمة من الأمتين الرئيسيتين في الصناعة في العالم. أضف إلى ذلك أن سيطرة الدول في ألمانيا على مرافق معينة من مرافق النقل والتجارة قد ساعدت على تطور ألمانيا الصناعي السريع، أكثر من كونها قد أعاقته أو عطلته. كما وأن الاشتراكية هي، يقيناً، ليست مرحلة من مراحل تطور العسكرية، بل من مراحل تطور الصناعة. لقد كتب سبنسر ما كتبه في زمن العزلة النسبية إنكلترا دولة مسالمة (في أوروبا)، وفي حين جعلها تفوقها في التجارة والصناعة تؤمن راسخ الإيمان بالتجارة الحرة. ولا شك أنه كان سيرتعب ويذهل لو امتد به أجله ليرى كيف ستختفي بسرعة نظرية التجارة الحرة بجانب التفوق التجاري والصناعي، وكيف أن حب السلام سيتلاشى حالما يهدد هجوم ألمانيا على بلجيكا العزلة الإنكليزية. ويقيناً أن سبنسر قد بالغ في فضائل الصناعي، ولقد كان أعمى تقريباً فيما يتعلق برؤية الاستغلال الوحشي الذي ازدهر في إنكلترا قبل تدخل الدولة لتلطيفه أو تخفيفه. فكل

ما كان بمقدوره أن يراه هو: «في منتصف قرننا ولا سيما في بريطانيا توجد درجة من الحرية الفردية أرفع من أية درجة أخرى شهدها التاريخ من قبل». ولا غرو إذا وجدنا نيتشه ينفعل اشمئزازاً من النظام الصناعي ويبالغ بدوره في امتداح فضائل الحياة العسكرية.

لقد كان تمثيل النظام العضوي الاجتماعي سيدفع بسبنسر إلى اشتراكية الدولة لو أن منطقه كان أشد قوة من أحاسيسه، وذلك لأن اشتراكية الدولة، تمثل، وبدرجة أرفع بكثير من درجة مجتمع «دعه يعمل»، تكامل غير المتجانس، ولكان سبنسر، استناداً إلى المقاييس الياردي لقانونه، سيُرغم على التهليل لألمانيا بوصفها أرقى الدول الحديثة تطوراً ونشوءاً. ولقد حاول تلافي هذه النقطة بتعليله أن اللاتجانسية تستلزم حرية الأجزاء، وأن حرية كهذه تستلزم الحد الأدنى من الحكومة، ولكن هذه الملحوظة هي ملحوظة تختلف اختلافاً تاماً عن تلك التي سمعناها عن «اللاتجانسية». فالتكامل والنشوء في الجسد البشري يسمحان بالأحرى بالقليل من الحرية للأجزاء، وعلى هذا يجيب سبنسر بأن الوعي في المجتمع يوجد فقط بكله الكامل. ولكن الوعي الاجتماعي وعي مصالح الجماعة وعملياتها هو وعي ممركز في المجتمع كمركزية الوعي الشخصي في الفرد، وأن للقلة منا فقط «مفهوماً عن الدولة».

لقد ساعد سبنسر على إنقاذنا من اشتراكية الدولة الكتائبية، لكن مساعدته هذه تمت فقط بتضحيته بتماسك تفكيره ومنطقه. وتم هذا الأمر فقط نتيجة لمبالغات فردية. ولكن يجب أن نذكر أن القدر شاء لسبنسر أن يعيش ما بين حقبتين، وأن تفكيره السياسي قد تشكل في أيام المبدأ القائل «دعه يعمل» وخضع لنفوذ آدم سميث وتأثيره، بينما عاش سنيه المتقدمة في الحقبة التي كانت إنكلترا تناضل لرفع مظالم نظامها الصناعي عن طريق الرقابة الاجتماعية.

زد على ذلك أن سبنسر لم يكل ولم يمل من ترديد تعاليله وحججه ضد تدخل الدولة، ولقد عارض التعليم على نفقة الدولة أو حماية الحكومة للمواطنين من التدليس أو الغش المالي، وقد طالب ذات مرة بوجوب كون حتى إدارة دفة الحرب إدارة فردية، وبألا تكون من مشاغل الدولة، لقد أراد، كما يقول ولز، «أن يرتفع بفقدان الدربة الشعبية إلى مرتبة السياسة القومية». ولقد كان يحمل بنفسه مخطوطات مؤلفاته إلى صاحب المطبعة، لأنه كان قليل الثقة بالمؤسسات الحكومية حيث كان يخشى أن يستأمن عليها دائرة البريد. لقد كان رجلاً شديداً في فرديته، ويلح، حتى الثورة، على أن يترك وشأنه، وقد بدا له كل قانون أو تشريع على أنه اجتياح لحريته الشخصية. ولم

يكن بمقدوره أن يفهم تعليل بنيامين كلر، القائل: بأنه لما كان الانتخاب الطبيعي يعمل أكثر فأكثر في الجماعات، في الطبقة وفي المنافسة الدولية، ويعمل أقل فأقل في الأفراد، لذلك يكون التطبيق الموسّع لدائرة شمول مبدأ العائلة (حيث وفقه يساعد القوي الضعيف)، أمراً لا غناء عنه للحفاظ على وحدة الجماعة وقوتها.

أما لماذا ينبغي على الدولة أن تحمي مواطنيها من القوة الجسدية الظالمة وأن ترفض حمايتهم من القوة الاقتصادية الجائرة، فهذه نقطة يتجاهلها سبنسر ويهملها. ولقد سخر من تشبيه الحكومة والمواطن بالوالد والابن واعتبر هذا التشبيه صبيانياً، لكن التشبيه الصحيح هو بأخ يساعد أخاه. لقد كانت سياسته أشد من بيولوجياه داروينية.

ولكن يكفينا ما أوردناه من هذا النقد. فلنعد بأبصارنا ثانية إلى الرجل، ولنرَ على ضوء أفضل عظمة إنجازه.

الخاتمة

لقد جعل كتاب «المبادىء الأولى»، فور صدوره تقريباً، من سبنسر أشهر فيلسوف في عصره. وسرعان ما ترجم هذا الكتاب إلى معظم اللغات الأوروبية، ونقل حتى إلى الروسية حيث كان على هذا الكتاب أن يجابه ويهزم اضطهاد الحكومة له.

ولقد سلم الناس بسبنسر على أنه المفسر الفلسفي لروح العصر، ولم ينفذ نفوذه فقط في كل مكان إلى فكر أوروبا، بل إنه أثر تأثيراً شديداً في الحركة الواقعية في الأدب والفن. ولقد ذهل سبنسر في عام ١٨٦٩ إذ وجد أن جامعة أكسفورد قد قررت تدريس كتاب «المبادىء الأولى». ومما هو أكثر روعة من ذلك، كون كتبه قد بدأت، بعد عام ١٨٧٠، تدر عليه من العائدات المالية ما وفر له عيشاً آمناً. وفي بعض الحالات كان المعجبون به يرسلون له الهدايا الجزيلة لكنه كان يردها دائماً.

وعندما زار القيصر إسكندر الثاني لندن وعبر للورد دربي عن رغبته في مقابلة حكماء إنكلترا البارزين، قام اللورد دربي فدعا سبنسر وهكسلي وتندال. الخ. فلبى الآخرون الدعوة لكن سبنسر رفضها. فلقد كان يختلط فقط مع القلة من الأصدقاء الحميمين.

ولقد كتب ذات مرة يقول:

«ليس هناك من إنسان مساوٍ لكتابه. فجميع ثمار فاعليته الذهنية تدخل في كتابه حيث تنفصل عن جمهرة من ثمار أدنى التي تمتزج تلك بها خلال حديثه اليومي».

وعندما كان الناس يلحون ويصرون على زيارته كان يسد أذنيه بسدادتين ثم يجلس ويصغي بلطف ودماثة إلى أحاديثهم.

ومن الغريب أن نقول بأن شهرته اختفت تقريباً فجأة كما تبدت. فلقد كان لعمره من الأجل أطول مما كان لشهرته منه، وقد حزن في سنيه الأخيرة، إذ رأى ما كان لخطاباته الهجوية من قوة واهية لوقف مد التشريع «الأبوي» وتياره. كما وأمسى غير محبوب لدي كل طبقة تقريباً. فالأخصائيون العلميون، الذين غزا سبنسر ميادينهم المفضلة، أدانوه بمدح كالح باهت متجاهلين مآثره ومشددين على أغلاطه، وقام المطارنة من جميع المذاهب فاتحدوا عليه ودمغوه بسرمدية من عذاب. أما أعضاء حزب العمال الذين أعجبوا باستنكاره للحرب، فتحولوا عنه غاضبين عندما عبر عن رأيه في الاشتراكية وفي سياسة نقابات العمال، بينما أن المحافظين، الذين أعجبوا بنظرته في الاشتراكية، أعرضوا عنه وتجنبوه بسبب لا أدريته.

ولقد قال ذات مرة بقلق:

«إنني محافظ أكثر من أي محافظ، وأشد رديكالية من أي رديكالي».

والحق أن سبنسر كان مخلصاً بصورة لا يمكن إصلاحها، ولقد أغضب كل مجموعة أو جماعة بتحدثه بصراحة ووضوح عن كل موضوع، فهو بعد أن أبدى ذات مرة عطفه على العمال بوصفهم ضحايا أرباب العمل، أضاف يقول بأن العمال سيكونون متساوين وأرباب العمل في الاستبداد والجور لو عُكست الحال، وبعد أن عبر عن تعاطفه والنساء بوصفهن ضحايا الرجال، لم ينس أن يضيف قائلاً بأن الرجال هم ضحايا النساء إلى الحد الذي يستطعن عنده تدبر هذا الأمر. لقد هرم سبنسر وشاخ وحيداً.

وعندما تقدم في العمر أصبح أكثر لطفاً في موقفه، واعتدالاً في رأيه. لقد كان فيما مضى يضحك دائماً من ملك إنكلترا البهرجي، لكنه الآن عبر عن رأيه القائل بأن الحق في حرمان الشعب من ملكه لا يزيد عن الحق في حرمان الطفل من دميته. وكذلك فلقد شعر في الدين بأنه لمن السخف والفظاظة إزعاج الإيمان التقليدي حيث يبدو أن له أثراً كريماً مشجعاً.

لقد بدأ يتحقق من أن المعتقدات الدينية والحركات السياسية مبنية على حاجات ودوافع لا يطالها الهجوم الفكري، كما وروض نفسه على رؤية العالم وهو يتابع سيره دون أن يبالي كثيراً بالكتب الضخمة التي قذف بها في اتجاهه. وعندما عاد بأبصاره إلى

خط حياته الشاق العسير، وجد أنه كان أحمقاً إذ نشد الشهرة الأدبية بدلاً من أن يطلب لذائذ أبسط من تلك من لذائذ الحياة. وفي عام ١٩٠٣ عندما وافاه الأجل كان يعتقد بأن كل ما فعله وأتاه كان عبثاً وباطلاً.

ولكننا نعرف الآن بأن الحقيقة لم تكن بالطبع على تلك الحال. فانحطاط مقامه كان جزءاً من ردة الفعل الإنكليزية الهيغيلية ضد الفلسفة الوضعية، وإن إحياء الليبرالية سيرتفع به ثانية إلى مقامه بوصفه أعظم فيلسوف إنكليزي في قرنه.

لقد أعطى سبنسر الفلسفة تماساً جديداً والأشياء، وجاء لها بمذهب واقعي جعل الفلسفة الألمانية تبدو إلى جانبه كالحة مكفهرة وتجريدية رعديدة. ولقد لخص عصره كما لم يلخص أبداً أي إنسان عصره منذ عصر دانتي، وقد أنجز، بصورة فذة، تنسيق مساحة من المعرفة هكذا واسعة حتى أن النقد ليخرس خجلاً أمام إنجازه. وإننا نقف اليوم على ذرى كسبها لنا بصراعه وجهوده، ونبدو كأننا أعلى منه، وذلك لأنه قد رفعنا على كتفيه.

وذات يوم عندما تُنسى لسعة معارضته، فسننصفه بصورة أفضل.

الفصل التاسع

فريديريك نيتشه

□ نسب نيتشة □ صباه □ نيتشة وفاغنر

□ أغنية زرادشت □ أخلاقية البطل □ السوبرمان

□ الإنحطاط □ الأرستقراطية

□ نقد □ الخاتمة

نسب نيتشه

كان نيتشه ابناً لداروين وأخاً لبسمارك. ولا يهم أنه قد سخر من أتباع مذهب النشوء الإنكليز ومن القوميين الألمان: فنيتشه قد تعوَّد على مذمة أولئك الذين أثروا فيه أشد أثر، وهذه كانت طريقته اللاشعورية في تغطية ديونه وتسديدها.

زد على ذلك أن فلسفة سبنسر الأخلاقية لم تكن أكثر فرع طبيعية من فروع نظرية النشوء. فإذا كانت الحياة صراعاً من أجل الوجود حيث يكتب فيه البقاء للأنسب، فعندئذٍ تكون القوة هي الفضيلة الأولى، والضعف هو الذنب الوحيد. فالخير هو ذاك الذي يبقى، إنه ذاك الذي ينتصر، والشر هو ذاك الذي يذعن ويفشل. ولا يستطيع سوى جبن الدراوينيين الإنكليز في منتصف العصر الفكتوري، وتوقيرية أتباع المذهب الوضعي من الفرنسيين والاشتراكيين الألمان أن يخفيا حتمية هذا الاستنتاج. فهؤلاء الرجال كانوا شجعاناً بما فيه الكفاية في رفضهم للاهوت المسيحي، ولكن لم يجرأوا على أن يكونوا منطقيين، كي يرفضوا الفِكَر الأخلاقية، كفكر عبادة الوداعة واللطف والإيثارية التي نمت من ذاك اللاهوت. فهم لم يعودوا أنكليكانيين أو كاثوليك أو لوثريين، لكنهم لم يتجرأوا على الكف عن أن يكونوا مسيحيين. على هذا الشكل ناظر فريدريك نيتشه وجادل.

ويسترسل قائلاً:

«لم يكن المحرك الخفي للمفكرين الأحرار الفرنسيين، ابتداءً بفولتير وانتهاءً بأوغست كومت، البقاء وراء المثل الأعلى المسيحي، بل إنما كان المزايدة على هذا المثل الأعلى إذا أمكن ذلك... فكومت بقاعدته: «فلتعش من أجل الآخرين»، قد زاد على المسيحية مسيحية. وشوبنهور في ألمانيا وجون ستيوارت مل في إنكلترا هما اللذان أضفيا أوسع شهرة على نظرية الوجدان التعاطفي القائلة بالشفقة ونفعية الآخرين، بوصفها مبدأ الفعل... ودون أن تدري ركزت جميع المذاهب الاشتراكية أنفسها على الأساس المشترك لهذه العقائد».

وقد قام داروين، دون أن يشعر، فأنجز عمل الأَنسكلوبيديين: فهؤلاء قد أزاحوا المرتكز اللاهوتي للأخلاق الحديثة، لكنهم تركوا تلك الأخلاقية بالذات غير ممسوسة ومصونة ومعلقة بصورة عجائبية في الهواء، وكل ما كانوا بحاجة إليه هو نسمة خفيفة من البيولوجيا للقضاء على هذه البقية من الإفك والضلال. زد على ذلك أن الرجال الذين كان بمقدورهم أن يفكروا بوضوح، قد أدركوا ما الذي كانت تعرفه أعمق الأذهان في كل عصر: لقد كانت تعرف بأن ما نحتاج إليه في هذه المعركة التي ندعوها بالحياة، ليس الطيبة بل القوة، وليس التواضع بل الكبرياء، وليس الإيثارية بل العقل العاقد العزم والنية، وكانت تعرف أيضاً بأن المساواة والديمقراطية هما ضدان للانتخاب الطبيعي والبقاء، وبأن القوة لا «العدالة» هي الحكم الفيصل في جميع الخلافات والمصائر. . . هكذا تبدت الأمور لفريدريك نيتشه.

والآن إذا كان كل ما أورده نيتشه آنفاً صدقاً وحقاً، فلن يكون هناك من أي شيء أروع أو أعمق مغزى من بسمارك. فهنا يطالعنا رجل قد عرف حقائق الحياة الواقعية، رجل قال بأوضح عبارة، بأنه «لا توجد هناك إيثارية أو غيرية بين الشعوب»، وأن القضايا الحديثة ينبغي ألا يبت فيها بواسطة أصوات الناخبين والبلاغة الخطابية، بل بالدم والحديد. فأي دوامة مطهرة كانها بسمارك بالنسبة لأوروبا متعفنة بالأوهام والديمقراطية «والمثل العليا»! فخلال بضعة أشهر قد أرغم النمسا المنحلة على التسليم بزعامته، وخلال بضعة أشهر أذل فرنسا المخمورة بأسطورة نابليون، وألم يرغم أيضاً خلال تلك الأشهر القليلة تلك «الدول» الألمانية الصغيرة، وجميع أولئك الحكام التافهين والإِمارات والقوى على الانصهار في أمبراطورية جبارة، الرمز كل رمز الأخلاقية الجديدة، أخلاقية القوة؟ فالعنفوان العسكري والصناعي النامي لألمانيا الجديدة هذه، كان بحاجة إلى صوت أو لسان، وفيصل الحرب كان بحاجة إلى فلسفة كي تبرره، والمسيحية لا تستطيع تبريره بل الداروينية بمقدورها ذلك. إذن فقليل من جرأة والأمر يُنجز ويتم.

لقد كانت لنيتشه الجرأة، وهكذا أصبح الصوت.

صباه

وبالرغم من ذلك، فلقد كان أبوه قسيساً، وكانت تمتد وراءه سلسلة طويلة من أسلاف أكليريكيين من ناحية كل من والديه، كما وأنه بقي هو بالذات، وطيلة حياته، واعظاً ومبشراً. ولقد هاجم المسيحية بسبب أنه كان يختزن هكذا مقداراً كبيراً من

روحها الأخلاقية، ولم تكن فلسفته سوى محاولة ليوازن ويصحح، بواسطة التناقض العنيف، نازعاً لا يُقاوم إلى اللطف والوداعة والسلام، فألم تكن الإهانة الأخيرة أن ينبغي على الناس الطيبين من سكان جنوا أن يلقبوه «بالقديس»؟ ولقد كانت أمة سيدة تقية ورعة ومن النوع ذاته الذي احتضن عمانوئيل كنت ولربما مع فارق واحد مدمر، ألا وهو أن نيتشه بقي تقياً ومطهراً وعفيفاً كتمثال حتى النهاية، وهذا سبب هجومه على مذهب المطهرين والورعية. فكم كان حنينه شديداً ليصبح خاطئاً، هذا القديس غير القابل للإصلاح!.

وُلد نيتشه في ١٥ تشرين الأول عام ١٨٤٤ وفي بلدة روكن من أعمال بروسيا، وقد صادف يوم مولده، يوم عيد مولد الملك البروسي الحاكم فريدريك غليوم الرابع. وقد سر والده، الذي ربى العديد من أعضاء العائلة المالكة، وابتهج بهذه الصدفة الوطنية، وأطلق على وليده اسم فريدريك تيمناً باسم الملك. وبهذا الصدد يقول نيتشه:

«لقد كانت هناك، في كل الأحوال، فائدة واحدة في اختيار هذا اليوم لولادتي، إذ أن يوم مولدي كان طيلة أيام طفولتي، يوماً للاغتباط الشعبي».

تركه موت أبيه المبكر ضحية لربة المنزل القديسة، التي بالغت في تدليله حتى غرست فيه تقريباً الرقة والحساسية الأنثويتين. فكان يكره الأطفال الأشرار من أهل الجوار، والذين كانوا يسرقون أعشاس الطيور وجنائن الفاكهة ويمثلون أدوار الجنود ويكذبون. ولقد لقبه رفاقه في المدرسة «بالقسيس الصغير»، كما ووصفه أحدهم «بأنه كالمسيح في الهيكل». وكان يجد سروره في التوحد والانفراد بنفسه لقراءة الكتاب المقدس، أو أن يقرأه للآخرين بلهجة مؤثرة إلى درجة كانت تستدر الدمع من عيونهم. ولكن نفسه كانت تنطوي على رواقية عصبية وكبرياء: فعندما شك أترابه في حقيقة قصة موتيوس سكافولا، أشعل حفنة من أعواد الثقاب ووضعها في راحة يده وتركها تشتعل حتى أتت النار تماماً عليها. والحق أن هذه الحادثة لهي حادثة أنموذجية: فطيلة حياته كان يطلب وسائل الأخشيشان من جسدية وفكرية ليخشوشن حتى الرجولة المعبودة. ولقد قال بهذا الصدد:

«إن ما لست أنا كائنه هو الله والفضيلة بالنسبة لي».

وعندما بلغ نيتشه الثامنة عشر من العمر فقد إيمانه بإلـه آبائه، وأمضى البقية الباقية له من العمر باحثاً عن إلـه جديد، ولقد اعتقد بأنه وجد إلـهاً في السوبرمان. ولقد قال

فيما بعد بأنه قد تقبل هذا التبدل بسهولة ويسر، لكن من عادته أن يخدع نفسه بسهولة ويسر، وهو ككاتب لسيرته الشخصية كاتب غير جدير بالثقة والاعتماد. ولقد أمسى ساخراً لامبالياً كأنه ذاك الإنسان الذي قامر بكل شيء على رمية نرد وخسر، فالدين كان لب كل حياته ونخاعها، والآن بدت له الحياة فارغة وبدون معنى. وعبر فجأة إلى مرحلة من شغب حسي عاشها ورفاقه في الكلية في كل من مدينتي بون وليبتزغ، وتغلب حتى على الشكاسة التي جعلت هكذا من الصعب عليه ممارسة الفنين الرجوليين، فني التدخين واحتساء الخمرة. ولكن سرعان ما تقززت نفسه من الخمرة والنساء والتبغ، وكانت ردة فعله سخرية مريرة من كامل حياة لهو بلاده وعصره، فالناس، الذي يحتسون الجعة ويدخنون الغلايين، هم، حسب رأيه، عاجزون عن الإدراك الواضح أو التفكير الثاقب.

وقرابة هذا الوقت، عام ١٨٦٥، اكتشف كتاب شوبنهور الشهير باسم «العالم كإرادة وتصور» ولقد وجد فيه «مرآة شاهدت فيها العالم والحياة وطبيعتي الخاصة مرسومة بجلال مرعب». فحمل الكتاب معه إلى غرفة نومه وقرأ بنهم كل كلمة واردة فيه. «ولقد بدا كما لو أن شوبنهور كان يوجه كلامه إلي شخصياً. فأحسست بحمياه وبدا كما لو أنه كان منتصباً أمامي. ولقد كان كل سطر يصرخ عالياً مطالباً بالجحود والإنكار والإذعان». ولقد صبغ لون فلسفة شوبنهور فكر نيتشه بعتمته بصورة دائمة، وهذه العتمة لم تظلل فكره فقط عندما كان تابعاً مخلصاً «للشوبنهور كمربّ»، (وهذا عنوان أحد مباحثه)، لكنه حتى عندما أصبح يستنكر الفلسفة التشاؤمية بوصفها صورة من صور الانحطاط، بقي في قرارة نفسه إنساناً تعيساً، إنساناً يبدو أن جهازه العصبي قد صُمم بعناية من أجل المعاناة والألم، إنساناً لم يكن تمجيده للمأساة (التراجيديا) بوصفها غبطة الحياة، سوى خداع آخر لنفسه. ولم يكن بمقدور سوى سبينوزا أو غوتيه إنقاذه من شوبنهور، ومع أنه كان يعظ Amor fait و Aepuanimitas، لكنه لم يمارسها أبداً، فنيتشه لم يتمتع أبداً بوقار الحكيم وهدوء العقل المتزن.

وعندما بلغ الثالثة والعشرين من عمره استدعي للخدمة العسكرية الإجبارية، ولا شك في أنه كان سيسر بإعفائه منها نظراً لكونه ضعيف البصر والابن الوحيد لأرملة، لكن الجيش جنده بالرغم من ذلك في صفوفه، فحتى الفلاسفة كانوا يرحبون بهم كطعام للمدافع في تلك الأيام العظيمة، أيام سادوا وسيدان. وعلى كل حال فإن سقوطه عن الحصان قد لوى عضلات صدره على شكل عنيف أرغم الرقيب الُمحنك على التخلي عن فريسته. لكن نيتشه لم يشف أبداً تماماً من أثر هذا السقوط. ولقد

كانت خبرته العسكرية هكذا قصيرة حتى أنه عندما ترك الجيش، كان يختزن من الأوهام عن الجنود مقدار ما كان يختزنه منها تقريباً عندما التحق به. فالحياة الأسبرطية الخشنة، حياة الاحتمال والانضباط، كانت حياة تستهوي خياله، والآن بعدما أصبح طليقاً من ضرورة تحقيق هذا المثل الأعلى بنفسه، أمسى يعبد الجندي، بسبب أن صحته، (صحة نيتشه)، لم تسمح له بأن يصبح جندياً.

وعبر من الحياة العسكرية إلى تقاطرها (انطبود). إلى الحياة الأكاديمية لعالم فيلولوغي. وبدلاً من أن يصبح محارباً أمسى دكتوراً في الفلسفة. وعين وهو في الخامسة والعشرين من عمره استاذاً ذا كرسي لتدريس الفيلولوغيا الكلاسيكية في جامعة بازل، حيث كان بمقدوره، من هذا البُعد المأمون أن يُعجب بسخريات بسمارك الدموية. ولقد خالجه ندم غريب على اتخاذ هذا العمل المترهل المسترخي وغير البطولي، فهو كان من الجهة الواحدة، يتمنى احتراف مهنة عملية نشيطة كالطب مثلاً، وكان يجد نفسه منجذباً في الوقت ذاته إلى الموسيقى. ولقد أصبح شيئاً ما من عازف للبيانو، ووضع بعض السوناتات، ولقد قال بهذا الصدد:

«إن الحياة بدون موسيقى، ستكون غلطة». وليس بعيداً عن بازل كانت تقع بلدة تريبشن، حيث كان عملاق الموسيقى ذاك، ريتشارد فاغنر، يعيش وزوجة رجل آخر.

وفي عام ١٨٦٩ دعا فاغنر نيتشه لزيارته وتمضية عطلة عيد الميلاد معه. فنيتشه كان شديد الحماسة لموسيقي المستقبل، وفاغنر لم يكن يحتقر المجندين الذين يكون باستطاعتهم أن يضفوا على قضيته شيئاً ما من الوقار الذي يرافق الأستاذية والجامعات. وانطلق نيتشه، تحت تأثير سحر الموسيقي العظيم، يكتب كتابه الأول، الذي قدر له أن يبدأ بالدراما الإغريقية وأن ينتهي «برنغ النيبلونغ»، مبشراً بفاغنر بأنه آخيل الحديث.

قصد نيتشه جبال الألب كي يكتب في جو من الهدوء والسكينة وبعيداً عن الجمهور المجنون، وهناك، بلغه في عام ١٨٧٠ نبأ نشوب الحرب بين ألمانيا وفرنسا. لكنه تردد، فروح بلاد اليونان، وجميع ربات الشعر والدراما والفلسفة والموسيقى كن قد وضعن أيديهن المكرسة عليه، لكن لم يكن بمقدوره مقاومة نداء وطنه، فهنا قصيد أو شعر أيضاً. وبهذا الصدد كتب يقول:

«هنا تطالعك أيضاً دولة ذات أصل معيب، وهي، بالنسبة للجزء الأعظم من الناس، بمثابة نبع من ألم لم ينضب له معين، إنها لهب يأكلهم بأزماته المتكررة. ومع

ذلك فإنها عندما تنادي تنسى نفوسنا ذواتنا، وعند ندائها الدموي تُستثار شجاعة الجماهير ويُسمى بها إلى ذرى البطولة».

وشهد في مدينة فرنكفورت، وهو في طريقه إلى الجبهة لواء من الخيالة يجوس بقعقعة وعرض رائعين خلال المدينة. وهنا وآنذاك حل فيه، كما يقول، الإدراك، وحلت عليه الرؤيا التي قدر لكامل فلسفته أن تشب منها وتنمو. وبهذا يقول: «لقد شعرت لأول مرة بأن أقوى وأسمى إرادة للحياة لا تجد تعبيرها في الصراع التعيس البائس من أجل الوجود، بل في إرادة الحرب، في إرادة القوة، في إرادة الغلبة!».

لكن بصره الضعيف لم يؤهله للقتال، فكان عليه أن يقنع بالتمريض، ومع أنه شهد من الهول ما يكفي، لكنه لم يدرك أبداً الوحشية الواقعية في ميادين القتال التي ألّهتها فيما بعد نفسه الرعديدة بكل الشدة الخيالية المعهودة لدى عديم الخبرة. وحتى فيما يتعلق بالتمريض كان مرهف الحس جداً، فلقد كان منظر الدم يمرضه، وألم به المرض، فأعادوه حطاماً إلى منزله. ومنذ ذاك الحين فصاعداً كانت له أعصاب شللي ومعدة كارليل، ونفس فتاة يعلوها درع مقاتل.

نيتشه وفاغنر

أصدر نيتشه في مطلع عام ١٨٧٢ كتابه الأول والوحيد الكامل والمعروف باسم «مولد المأساة من روح الموسيقى». ولم يسبق أبداً لأي عالم فيلولوغي أن تحدث بهكذا أسلوب من الشعر الغنائي كما تحدث نيتشه في المؤلف المذكور. وهو يحدثنا في هذا الكتاب عن الإلّهين اللذين عبدهما الفن الأغريقي: ويتكلم أولاً عن ديونيس، (أو باخوس)، إله الخمرة والعربدة والمرح، إله الحياة المتصاعدة، إله الغبطة في الفعل، إله الانفعال الانذهالي والوحي، إله الغريزة والمغامرة والمعاناة الجسور، إله الغناء والموسيقى والرقص والدراما. ومن ثم يحدثنا عن أبولو، إله السلام والفراغ والطمأنينة والهجوع والانفعال الجمالي والتأمل الفكري، إله النظام المنطقي والهدوء الفلسفي، إله التصوير الزيتي والنحت والشعر الملحمي. وكان الفن اليوناني الأنبل يتمثل في اتحاد المثلين الأعليين. اتحاد القوة الرجولية القلقة المتبرمة، قوة ديونيس، والجمال الأُنثوي الهادىء، جمال أبولو. وكان ديونيس ملهم الجوقة في الدراما، وأبولو ملهم الحوار، وقد نمت الجوقة مباشرة من موكب المتعبدين لديونيس ذوي الألبسة الساطيرية، أما الحوار فكان رأياً دبرياً أو ذيلاً تأملياً لخبرة انفعالية.

وكان أوضح ملمح من ملامح الدراما الأغريقية يتمثل في غلبة التشاؤم الديونيسية

خلال الفن. فالأغريق لم يكونوا ذاك الشعب المنشرح الصدر والمتفائل والذي نصادفه في المختارات الأدبية الحديثة الموضوعة عنهم، فهم قد عرفوا لسعات الحياة ولذعاتها معرفة وثيقة وأدركوا قصر أجلها المأساوي.

وعندما سأل ميداس سيلينوس: ما هو أفضل مصير للإنسان، أجابه سيلينوس: «أيتها الذرية ذات المرحمة ليوم، ويا أطفال المصادفات والحزن، لماذا ترغمونني على قول ما هو من الأفضل أن يترك غير مسموع؟ أن أفضل جميع المصائر هو مصير لا يُدرك. إنه ألا يكون المرء قد وُلد، أما المصير الذي يليه جودة فهو أن يموت المرء في سن مبكرة». ويتضح من هذا القول أن ما ينبغي على مثل هؤلاء الناس أن يتعلموه من شوبنهور والهندوس كان قليلاً. ولكن الأغريق تغلبوا على كآبة خيبة أملهم بروعة فنهم: فلقد أبدعوا من معاناتهم مشهد الدراما، «ووجدوا أن للعالم والوجود كما يبدوان، ما يبررهما فقط من حيث كونهما كظاهرة جمالية وكموضوع للتأمل الفني». «وإن الماجد هو الإخضاع الفني للمرعب».

زد على ذلك أن التشاؤم هو علامة من علامات الانحطاط، أما التفاؤل فهو علامة من علامات السطحية، لكن «التفاؤل المأساوي» هو حال الرجل القوي الذي يطلب الشدة وسعة الخبرة، حتى ولو دفع ثمنهما الويل والكرب، ويبتهج إذ يجد أن الصراع هو قانون الحياة.

ويستطرد **نيتشه فيقول**:

«إن المأساة بالذات هي البرهان على أن اليونان لم يكونوا متشائمين، وإن الأيام التي أنجبت هذه الحال فيها بالدرامة الأخيلية وبالفلسفة ما قبل سقراط لهي أيام اليونان العظيمة الماجدة».

«وسقراط، نموذج الإنسان النظري، كان علامة من علامات تراخ نسيج الخلق الأغريقي وانحلاله. فقدرة الجسد الماروثونية العدمية، هذه القدرة المقدامة الشديدة قد ضحوا بالمزيد فالمزيد منها على مذبح تنوير ملتبس مبهم استلزم انحطاطاً تدرجياً طرأ على القوى الجسدية والعقلية». ولقد حلت الفلسفة النقدية محل الشعر الفلسفي في عصور ما قبل سقراط، وحل العلم محل الفن، والعقل محل الغريزة والجدل محل الألعاب.

وبتأثير سقراط أصبح أفلاطون الرياضي أفلاطون الجمالي وغدا أفلاطون الدرامي أفلاطون المنطقي، وعدو العاطفة والانفعال، ومبعد الشعراء ونافيهم «والمسيحي ما

قبل المسيحية» لقد أمسى أبستومولوجيا (معرفياً). لقد نقشوا على واجهة هيكل أبولو في دلفي هذه الكلمات المعبرة عن حكمة معدومة العاطفة والانفعال: «فلتعرف نفسك، ولا تغالي في أي شيء»، وقد أمست هذه الكلمات على أيد سقراط وأفلاطون الوهم بأن العقل هو الفضيلة الوحيدة، وغدت على يدي أرسطو تلك النظرية الموهنة المضعفة، نظرية الوسط الذهبي.

ويستطرد نيتشه فيقول بأن الأمة تبدع في طور شبابها الأسطورة والشعر، وتنتج في مرحلة انحلالها الفلسفة والمنطق. فلقد أنجبت اليونان في شبابها بهوميروس وآشيل، وأعطتنا في طور انحلالها يوربيد. المنطيق المخروط دراميأ، والعقلاني المدمر للأسطورة والرمز، والعاطفي الهادم للتشاؤم المأساوي في عصر الرجولة، وصديق سقراط الذي استبدل الجوقة الديونيسية بحشد أبولوني من الجدليين والخطباء..

ولا غرو أن يصف أوراكل أبولو الدلفي سقراط بأنه أحكم أهل اليونان قاطبة، ويصف يوربيد بأنه يلي سقراط حكمة، «ولا عجب في أن نرى غريزة أرستوفان المعصومة عن الخطأ تغلف سقراط ويوربيد معاً بشعور الكراهية ذاته، وأن ترى فيهما أعراض حضارة منحطة».

والحق أن سقراط ويوربيد قد عادا عن نهجهما. فآخر مسرحية كتبها يوربيد The Bacchae تمثل استسلامه لديونيس ومقدمة لانتحاره، كما وأن سقراط في سجنه أخذ يعزف موسيقى ديونيس ليريح ضميره. ولربما كان عليه، لهذا السبب، أن يسأل نفسه: «أيكون ما هو غامض بالنسبة لي ليس غير معقول لذلك؟ ولربما هناك مملكة للحكمة قد نُفي المنطِق منها وأبعد؟ ولربما يكون الفن حتى متمماً ضرورياً للعلم وملحقاً به؟» لكن الأوان قد فات، فليس بالمستطاع ألا يُنجز عمل المنطيق والعقلاني، فالدراما والخلق الأَغريقيان قد انحلا، «والشيء المباغت قد حدث: فعندما ارتد الشاعر والفيلسوف كان نازعها قد تغلب قبل ذلك وساد». فبهما انتهت حقبة الأبطال وانتهت حقبة فن ديونيس.

ولكن ربما تعود حقبة ديونيس؟ ألم يدمر كنت العقل النظري والإنسان النظري تدميراً كلياً؟ وألم يعلمنا شوبنهور أيضاً عمق الغريزة ومأساة الفكر؟ وأليس ريتشارد فاغنر آشيلاً آخر يستعيد الأساطير والرموز ويوحد ثانية بين الموسيقى والدراما بانذهال ونشوة ديونسيين، «فمن الجذر الديونيسي للروح الألمانية انبعثت قوة لا تمت بأية صلة إلى الأوضاع البدائية للحضارة السقراطية... وأعني بهذه القوة الموسيقى الألمانية... في مدارها الكوكبي المنفسح الوسيع... ابتداءً بباخ فبيتهوفن، ومن بيتهوفن ففاغنر».

فالروح الألمانية قد تأملت مدة جد طويلة تأملاً سلبياً في الفن الأبولوني لكل من إيطاليا وفرنسا، فلتتحقق الأمة الألمانية من أن غرائزها أسلم وأصح من هذه الحضارات الآخذة بالانحطاط، ولينطلق الألمان إلى القيام بإصلاح في الموسيقى كما قاموا في الدين، ساكبين ثانية العنفوان الوحشي للوثر في الفن والحياة. . . فمن يدري . . . فنور فجر حقبة إبطال أخرى قد يلوح من مخاض حرب الأمة الألمانية، والمأساة قد تولد ثانية من روح الموسيقى؟

وفي عام ١٨٧٢ عاد نيتشه إلى بازل وهو لا يزال ضعيفاً جسداً، لكن روحه كانت تشتعل طموحاً وتشمئز من أن تستهلك ذاتها في العمل الحقير، عمل إلقاء المحاضرات.

ولقد كتب بهذا الصدد يقول:

«لدي من العمل ما يكفي لمدة خمسين عاماً، ويجب أن أشد النير إلى عنق الزمن».

لقد عاد والحرب الألمانية كانت قبل ذلك قد خيبت قليلاً آماله.

وها نحن نسمعه يقول: «إن الأمبراطورية الألمانية تستأصل الروح الألمانية». فانتصار عام ١٨٧١ قد أثار في نفس ألمانيا غروراً معيناً، وليس هناك من شيء باستطاعته أن يكون أشد عداءً للنمو الروحي من الغرور والإعجاب بالذات. والحق أن في نيتشه صفة شيطانية كانت تجعله قلقاً متبرماً أمام كل وثن أو صنم معشوق، وقد عقد العزم على مهاجمة هذا الانشراح المبلد المستبلد بالهجوم على أعمق مفسريه احتراماً ألا وهو داوود شتراوس. وهكذا نسمعه يقول: «إنني أدخل المجتمع مبارزاً، بهذا نصح شتندال».

وفي مؤلفه الثاني الذي أحسنت تسميته بأفكار فات أوانها. أي «شوبنهور كمربي» حول نيرانه إلى الجماعات الشوفانية. وبهذا يقول: «تعلمنا الخبرة بأنه ليس هناك من أي شيء يعترض طريق تطوير الفلاسفة العظماء وإبرازهم كما تعترضه عادة دعم الفلاسفة غير الصالحين في جامعات الدولة. . . وليست هناك من دولة قد تجرؤ أبداً على مظاهرة رجال كأفلاطون وشوبنهور. . . إذ إن الدولة تخافهم دائماً».

وقد جدد هجومه في مبحثه المعروف باسم «مستقبل المؤسسات التربوية»، وقام في مبحثه الآخر «استعمال التاريخ وإساءة استعماله» فسخر من إغراق العقل الألماني في التفاصيل التافهة للمعرفة التي أكل الدهر عليها وشرب. وقد وجدت فكرتان من

فِكَره المميزة تعبيراً لهما في هذين المبحثين: وأعني بهاتين الفكرتين: أولاً الفكرة القائلة بوجوب إعادة إقامة صرح الأخلاقية واللاهوت أيضاً على أسس نظرية النشوء، وثانياً الفكرة القائلة بأن وظيفة الحياة هي أن تحقق «لا استصلاح الأكثرية التي إذا نظرنا إليها كأفراد فعندئذٍ يتبدى هؤلاء أقل النماذج قيمة وأكثرها تفاهة، بل خلق العبقري» أي تطوير وتصعيد الشخصيات المتفوقة.

ودعا نيتشه أشد هذه المباحث حماسة «بريتشارد فاغنر في بايروت». وقد هتف فيها باسم فاغنر بوصفه سيغفريد، «الذي لم يعرف أبداً معنى الخوف»، ورحب به بوصفه مؤسس الفن الحقيقي الوحيد، وذلك لأنه كان أول من صهر جميع الفنون في تركيب جمالي، وطالب ألمانيا بإدراك المغزى المهيب للمهرجان القادم لفاغنر. «فبايروت تعني بالنسبة لنا القربان المقدس الذي نتناوله في صباح نهار المعركة». لقد كان هذا الصوت صوت عبادة فتية، صوت روح أُنثوية تقريباً، روح رأت في فاغنر بعضاً من الحسم والجسارة الرجوليين، اللذين دخلا فيما بعد على مفهوم السوبرمان. لكن هذا المتعبد كان فيلسوفاً أيضاً، وقد تعرف في فاغنر على أنانية دكتارتوية معينة تمقتها النفس الأرستقراطية».

فلم يكن بمقدور نيتشه أن يحتمل مهاجمة فاغنر للفرنسيين في عام ١٨٧١، (فباريس لم تكن كريمة مع تانهوزر!)، كما وذُهل من غيرة فاغنر من برامس. فالموضوع الرئيسي حتى لهذا المقال الذي يفيض إطراءً ومدحاً، كان لا يبشر بالخير بالنسبة لفاغنر: «فالعالم كان قد استشرق مدة كافية من الزمن، والناس يحنون الآن ليمسوا هلينيين». لكن نيتشه كان يعرف قبل ذلك بأن فاغنر كان نصف ساميٍّ.

ومن ثم جاء، في عام ١٨٧٦، دور بايروت بالذات، وكانت دار أوبرا فاغنر تغص ليلة بعد ليلة. وبدون انقطاع. بالفاغنريين، وكان عدد الأباطرة والأمراء والأميرات والحواشي لا يتركون بجمهرتهم من مكان لعشاق فاغنر المفلسين مادياً. وفجأة تبين لنيتشه كم هناك من مقدار كبير من «غيير»[1] في فاغنر، وكم مدينة هي أوبرا «رنغ النبيلونغ» للتآثير المسرحية الموفورة فيها، وكم تغلغل بعيداً «الميلوس» Melos الذي افتقده البعض في الموسيقى، وغاص عميقاً في الدراما[1].

ويبدو هنا نيتشه رأيه في التأليف الموسيقي ويقول:

---

(١) كان نيتشه يعتبر أن والد فاغنر هو لودفيغ غايير، الممثل المسرحي اليهودي.

«لقد كنت أترقب رؤى عن دراما تمتد والسيمفونيا، عن شكل ينمو من الليد Lied، لكن النزوع الأجنبي قد جرف، بصورة لا تقاوم، فاغنر في الاتجاه الآخر». ولم يكن بمستطاع نيتشه أن يسلك ذاك الاتجاه، فهو كان يكره ما هو درامي وأوبري. وبهذا يقول: «ينبغي أن أكون مجنوناً إذ أمكث هنا وأبقي وأنا لأترقب منتظراً برعب وهلع كل أمسية من هذه الأمسيات الموسيقية... ولم تعد لي طاقة على المزيد من الاحتمال».

وهكذا فر نيتشه هارباً من بايروت، ودون أن يفوه بكلمة واحدة لفاغنر الذي كان آنذاك يتكبد ذروة انتصاره، وكان العالم بأسره يتعبد له. لقد فر مشمئزاً من كل ما هو أُنثوي ومن ذاك المشوش المهوش Rhapsody في تلك الرومانتيكية، وذاك الكذب المثالي، وتخنيث الضمير البشري، هذا التخنيث الذي تغلب هنا على روح من أشجع الأرواح» ولكن هناك في سورنتو البعيدة، من كان ينبغي أن يصادف ما عدا فاغنر بالذات، الذي كان يستجم من نصره ويرتاح، ويجيش صدره متدفقاً بأُوبرا جديدة كان يكتبها، ألا وهي أوبرا بارسيفال. وكان لهذه الأوبرا أن تكون تمجيداً للمسيحية والشفقة والحب العذري، ولعالم يخلصه «مجرد أحمق»، «الأحمق في المسيح». فانصرف عنه نيتشه دون أن يفوه بكلمة واحدة، ولم يحدثه بعد ذلك أبداً. وبهذا يقول: «إنه لمن المستحيل عليّ أن أعترف بالعظمة التي لا تكون متحدة وإخلاص المرء لذاته وصراحته معها. واللحظة التي اكتشف فيها أي شيء من هذا النوع في أي امرىء، فعندئذٍ لا تساوي جميع إنجازاته في نظري أي شيء إطلاقاً». لقد فضل نيتشه سيغفريد الثائر على بارسيفال القديس، ولم يكن بمقدوره أبداً أن يغفر لفاغنر أن يرى في المسيحية أية قيمة أخلاقية وجمال يفوقان ببعيد مثالبها اللاهوتية. وهكذا نراه في مبحثه المعروف باسم «قضية فاغنر» يناضل ضده بسورة غضب عصابية ويقول:

«إن فاغنر يتملق مداهناً كل غريزة عدمية بوذية ويقنعها بقناع من الموسيقى، إنه يتملق كل نوع من أنواع المسيحية وكل صورة دينية وتعبير عن الانحلال والانحطاط... فريتشارد فاغنر الرومانتيكي المعقد العاجز اليائس قد تداعي وانهار فجأة أمام الصليب المقدس... أليس هناك من إنسان ألماني له عينان ليرى وضمير يشفق ويرثي ليندب هذا المشهد المرعب؟ إذن هل أنا الإنسان الوحيد الذي جلده فاغنر بسياط المعاناة والألم؟... ومع ذلك فلقد كنت أشد الفاغنريين فساداً وإفساداً... حسناً إنني طفل هذا العصر وابنه، وحالي في هذا كحال فاغنر تماماً، أي إنني منحل متواهن، لكنني أعي حالي هذه، وأنا أدافع عن نفسي ضدها».

لقد كان نيتشه أبولونياً أكثر مما زعم وافترض: لقد كان عاشقاً لما هو رقيق ووديع وأنيس ومدمث، ولم يكن عاشقاً للعنفوان الديونيسي الشرس العنيف. ولقد قال فاغنر ذات مرة للسيدة فورستر نيتشه:

«إن أخاك بطبعه الرقيق المرهف، لهو أشد الناس إزعاجاً. . . وأحياناً أراه مرتبكاً تماماً أمام دعاباتي. . . وهنا أزيد في مجونها بصورة مجنونة أشد من قبل». لقد كان في نيتشه هكذا مقدار من أفلاطون، وكان يخشى أن يُنسي الفن الناس الخشونة والصلابة، ونظراً لكونه ذا مزاج رقيق، لذلك افترض العالم بأسره على شاكلته. افترضه قريباً، بصورة خطرة، من ممارسة المسيحية. فلم تنشب من الحروب ما يكفي لمواءمة مزاج هذا البروفسور اللطيف. ومع ذلك فلقد كان يعرف في ساعات سكينته بأن فاغنر كان مصيباً كنيتشه، وأن لطف بارسيفال كان ضرورياً ضرورة قوة سيغفريد، وأن هذه التناقضات القاسية الظالمة، تندمج، وفقاً لأسلوب كوني ما، في وحدات خلاقة نافعة. لقد كان يحب التفكير بهذه «الصداقة الكوكبية»، التي كانت لا تزال تربطه، بصمت، بالرجل الذي كان أثمن وأخصب خبرة في حياته. وعندما شاهد، في إحدى لحظات الصحو من جنونه الأخيرة صورة فاغنر الذي كان الردى قد طواه منذ زمن بعيد قال بلطف وحنان:

«هو قد أحببته كثيراً».

أغنية زرادشت

والآن، ومن الفن الذي بدا على أنه قد خيبه، لجأ إلى العلم. الذي طهر هواؤه الأبولوني البارد نفس نيتشه بعد الحرارة الديونيسية وصخب بلدتي تريبشين وبايروت. ولاذ بالفلسفة «التي توفر ملاذاً لا يستطيع أي طغيان أن ينفذ إليه ويقتحمه». وقد حاول، كسبينوزا، أن يهدىء من انفعالاته بدراستها وتحريها وبهذا قال «إننا بحاجة إلى كيمياء للانفعالات». وهكذا أصبح في كتابه المعروف باسم «إنساني إنساني جداً»، (١٨٧٨ ـ ١٨٨٠) عالماً نفسانياً وحلل بقسوة الجراح أرق المشاعر وأعز المعتقدات على القلوب. مهدياً بشجاعة، ووسط الرجعية، هذا الكتاب لفولتير «المرُجف».

وقد أرسل نسخة منه إلى فاغنر وتلقى منه نسخة من بارسيفال رداً على تلك، ومنذ ذاك الحين لم يتواصلا أبداً ثانية.

ومن ثم، وفي عنفوان شبابه، انهار في عام ١٨٧٩، جسدياً وعقلياً وأشرف على الموت. وقد أعد نفسه للنهاية بجرأة واستفزاز، إذ إنه قال لشقيقته: «فلتعديني بأن

يقف، حينما أموت، أصدقائي فقط حول نعشي، وألا يخالطهم جمهور فضولي. ولتمنعي أي كاهن أو أي إنسان آخر من التلفظ بالأباطيل عند قبري، حيث لا أعود قادراً على حماية نفسي، ولتدعيهم ينزلونني إلى لحدي كوثني مستقيم شريف».

لكنه بلّ من مرضه، وهكذا ترتب التأجيل على هذه الجنازة البطولية. وقد نشأ عن مرض كهذا حبه للصحة والشمس، للحياة والضحك والرقص، ولموسيقى الجنوب، موسيقى كارمن. ونشأت عنه أيضاً إرادة أشد وأقوى، وولدت من الموت المقاتل، «أي نعم» أو بلى، حيث كانت تشعر بعذوبة الحياة حتى في مرارتها وألمها، ولربما نشأ عنه أيضاً جهد شفوق للارتفاع إلى التسليم المنشرح المتهلل، تسليم سبينوزا بالحدود الطبيعية للمصير البشري. وبهذا يقول: «إن قاعدتي للعظمة هي: Amor Fati . . . وألا أسندها فقط تحت وطأة كل ضرورة بل أن أحبها أيضاً». ومن المؤسف أن هذا الأمر كان قوله أسهل من فعله . . .

ويعكس عنوانا كتابيه التاليين. «فجر اليوم» (١٨٨١)، و «الحكمة المبهجة»، نقاهة ممتنة وإبلالاً شكوراً فنحن نجد في هذين الكتابين لهجة أرق ولساناً ألطف مما نجده في مؤلفاته التي وضعها بعد هذين المؤلفين. فهو الآن يتمتع بسنة من أيام هادئة ويعيش عيشاً متواضعاً على معاش التقاعد الذي تدفعه له الجامعة. فالفيلسوف العنيد العزيز النفس، أمسى بمقدوره حتى أن يسيل وَهناً جميلاً، وأن يجد فجأة نفسه متيماً عاشقاً. لكن «لو» سالومي لم تبادله حباً بحب، فعيناه كانتا أحد بصراً وأعمق من أن يبعثا على الراحة والاطمئنان. أما «بولي ري» فكان أقل خطراً، وقد قام بدور الدكتور باغليو بالنسبة لدي موسي نيتشه. ففر نيتشه يائساً وكان يؤلف الأقوال المأثورة ضد النساء أثناء فراره. والحق أنه كان ساذجاً متحمساً رومانتيكياً ورقيق القلب بالنسبة للبساطة، وأن حربه على الرقة كانت محاولة للتعزيم على فضيلة أسفرت عن خداع مرير وجرح لم يندمل أبداً.

لم يكن بمقدوره أن يجد من الاعتزال والتفرد ما يكفي، «فمن الصعب على المرء أن يعيش مع الناس، وذلك لأن الصمت أمر شاق عسير. وانتقل عابراً إيطالياً إلى قمم جبال الألب في سلس ماريا الواقعة في أنغادين العليا، وقلبه خال من حب الرجل والمرأة أيضاً، ويبتهل أن يُبز الإنسان. وهناك على تلك الذرى المتوحدة حل عليه الوحي الذي ألهمه أعظم مؤلفاته. وبهذا يقول:

لقد جلست هناك أترقب منتظراً. منتظراً للاشيء

ومتمتعاً، ما وراء الخير والشر، بالضياء تارة
وبالظلال أخرى، وكان يوجد هناك فقط النهار
والبحيرة والظهيرة، وزمان بدون نهاية.
ومن ثم أمسى فجأة صديقي الواحد اثنين،
ومر بي زردشتَ.

«والآن جاشت نفسه وغمرت بفيضانها جميع حواشيها».

فلقد وجد الآن معلماً جديداً. إنه زردشت، لقد وجد إلٰهاً جديداً إنه السوبرمان، لقد وجد ديناً جديداً. إنه العَوْد الأبدي: وينبغي أن ينشد ويغني الآن.

فالفلسفة جاشت وتسامت فأمست تحت وطأة حميا إلهامه، شعراً. وبهذا يقول:

«بمقدوري أن أغني أغنية، وسأغنيها بالرغم من أنني أقيم وحيداً في بيت فارغ خال ويتوجب علي أن أسكب لحنها في أذني».

(أي توحد يطالعنا من هذه العبارة!) وأنت أيها النجم العظيم، ما الذي كانت ستكونه سعادتك، لو لم تكن من أجل أولئك الذين من أجلهم تشع وتشرق.

انظر إنني تعب من حكمتي، وأنا كالنحلة التي جمعت مقداراً جد كبير من العسل، إنني بحاجة لَيديْن كي أمد بهما لأطالها. وهكذا كتب «هكذا تكلم زردشت» وقد أنهاه «تلك الساعة المباركة التي أسلم فيها ريتشارد فاغنر روحه في البندقية».

لقد كان هذا الكتاب رائعته، ونيتشه كان يعرف بذلك وقد كتب عنه فيما بعد قائلاً:

«إن هذا الإنجاز فريد في نوعه، وهو يقف وحيداً، ولا تدعونا نذكر الشعراء باللهجة ذاتها التي نذكر بها هذا المؤلف... ولربما ليس هناك من شيء قد أبدع من فيض كهذا من القوة... ولو أننا جمعنا معاً كل روح وطيبة لكل نفس عظيمة، فإنه لن يكون بمقدور المجموع الكامل أن يبدع مبحثاً واحداً فقط من مباحث زردشت». وفي هذا القول بعض مغالاة ومبالغة، ولكن هذا الكتاب يقيناً كان من أعظم الكتب التي صدرت في القرن التاسع عشر. ومع ذلك فلقد لاقى نيتشه المرير من الصعاب في دفع مؤلفه هذا إلى المطبعة. ولقد تأخر طبع الجزء الأول منه وذلك لأن مطابع الناشر كانت منهمكة في طبع نصف مليون نسخة من كتاب يضم الترانيم الكنسية، وفي طباعة سيل من النشرات المعادية للسامية ومن ثم رفض الناشر رفضاً باتاً طبع الجزء الأخير منه،

باعتبار أن هذا الجزء معدوم القيمة تماماً من وجهة نظر الشواقل[1]، وهكذا ترتب على المؤلف أن يقوم بدفع تكاليف نشر هذا الجزء. وقد بيعت من هذا الكتاب أربعون نسخة فقط، وأهديت سبع نسخ، وواحد فقط شكر له هديته هذه، ولم يقم أي واحد بمدح هذا المؤلف أو تقريظه. والحق إننا لم نشهد أبداً أي إنسان في مثل هذه الحال من التوحد والعزلة.

* * *

نرى في مطلع الكتاب زردشت وقد بلغ الثلاثين من العمر، ينحدر من جبل تأملاته ليعظ الجمهور، وحاله في هذا كحال نموذجه الفارسي الأصلي زوروستر، لكن الجمهور يتحول عنه ليشاهد بهلواناً يسير على الحبل. ويسقط البهلوان عن الحبل ويقضي نحبه. فيحمله زردشت على كتفيه ويبتعد به، مبرراً عمله هذا بقوله: «ولأنك جعلت من الخطر مهنتك، لذلك فسأدفنك بيدي»، ومن ثم يعظ قائلاً «فلتعيشوا في خطر، ولتشيدوا مدنكم بالقرب من جبل فيزوف، ولترسلوا بسفنكم إلى بحار لم يَردها إنسان، ولتعيشوا في حالة حرب».

ومن ثم يستطرد مطالباً بأن نذكر ألا نؤمن، أو نعتقد، فزردشت حينما يكون منحدراً من الجبل يصادف ناسكاً طاعناً في السن، حيث يحدث زردشت عن الله. ولكن عندما ينفرد زردشت بنفسه يتساءل من أعماق قلبه: أمن الممكن أن يكون هذا بالفعل أمراً ممكناً؟ وهذا القديس الشيخ في غابته أحقاً لم يسمع بعد بأن الله قد مات! ولكن الله، فعلاً قد مات، وجميع الآلهة قد ماتت.

وبهذا يقول:

«وذلك لأن الآلهة القديمة قد انتهت منذ زمن طويل، والحق أقول لكم بأنها لنهاية طيبة مبهجة، هي نهاية الآلهة هذه. وهي لم تمت مترنحة متوانية في الشفق، بالرغم من أنهم حدثونا بهذه الكذبة، بل إنما الأمر على العكس من ذلك فذات يوم انفجرت الآلهة ضحكاً حتى الموت! وقد حدث هذا عندما قام إله فتفوه بأشد الكلمات كفراً إذ قال: ليس هناك سوى إله واحد، ويجب ألا تتخذوا آلهة أخرى من دوني، وإن لحية إله هرمة كالحة بشعة، إله غيور، هو الذي نسي نفسه على هذا الشكل.

ومن ثم ضحك جميع الآلهة وقهقهوا مرتجفين في كراسيهم وصرخوا قائلين: «أليس التدين هو فقط أنه توجد آلهة وليس إلهاً؟

(١) الشاقل: وزنة عبرانية من الفضة وتساوي ما يقارب الجنيه الاسترالين الواحد.

من له أذنان للسمع فليسمع، هكذا تكلم زردشت.

يا له من إلحاد يطفح بشراً! «أليس هذا التدين بالذات هو أنه لا توجد آلهة»؟ فما الذي يكون بالإمكان خلقه إذا كانت هناك آلهة؟

وإذا كانت توجد هناك آلهة فكيف يكون بمقدوري أن أطيق ألا أكون إلهاً؟ إذن فإنه لا توجد، بحكم ذلك، آلهة». ومن ثم يستطرد نيتشه فيقول: «أناشدكم أيها الأخوة بأن تبقوا أوفياء للأرض، ولا تصدقوا أولئك الذين يحدثوكم عن آمال فوق أرضية! إنهم مسممون سواءً عرفوا بذلك أم لم يعرفوا». إن الكثيرين من الثوار ذات مرة يعودون أخيراً إلى تناول هذا السم العذب، كخدر ضروري للحياة. ومن ثم نرى «الناس الأرقى» يجتمعون في كهف زردشت ليعدوا أنفسهم للتبشير بهذه العقيدة، ويغادرهم زردشت لفترة من الزمن، ومن ثم يعود ليجدهم يحرقون البخور لحمار «خلق العالم على صورته، وأعني بذلك أنه خلقه على أغبى صورة ممكنة». وهذا ليس تهذيباً أو تقويماً، ولكن نص الكتاب يقول فيما بعد:

«إن ذاك الذي يجب أن يكون خالقاً في الخير والشر، يحبب يقيناً أن يكون مدمراً يمزق القيم إرباً إرباً.

وهكذا فإن الشر الأعلى هو جزء من الخير الأعلى، ولكن هذا يكون خيراً مبدعاً خلاقاً.

فلنتحدث يا أعمق الناس حكمة عن هذا الموضوع، مهما يكن شراً. فإن نصمت لهو أمر سيء، فجميع الحقائق التي لا نفوه بها تصبح سامة.

ومهما يكن الذي يتحطم على صخور حقائقنا، فليتحطم! فهناك العديد من البيوت التي لا يزال ينبغي بناؤها.

هكذا تكلم زَردشت:

هل هذا القول يدل على نفس لا تعبأ بأية حرمة؟ لكن زردشت يشكو ويتذمر «من أنه لم يعد يوجد أي إنسان يعرف كيف يجل ويحترم»، وهويصف نفسه «بأنه أتقى جميع أولئك الذين لا يؤمنون بالله». وهو يحن إلى الإيمان، ويرثي «لحال جميع أولئك الذين مثلي يعانون الاشمئزاز الشديد، والذين مات لهم الإله القديم، ولا يوجد لهم حتى الآن إله جديد يضطجع في المهد ملفوفاً بالأقمطة». ومن ثم يعلن اسم الإله الجديد قائلاً:

«موتى هي الإلهة جميعاً، والآن نريد أن يعيش السوبرمان. . . إنني سأعلمكم السوبرمان. إن الإنسان هو شيء ما ينبغي التفوق عليه وبزه. فما الذي فعلتموه كي تبزوه وتتفوقوا عليه؟

إن ما هو عظيم في الإنسان، هو كونه جسراً وليس هدفاً:

وإن ما بمقدورنا أن نحبه في الإنسان، هو كونه عبوراً، أو مرحلة انتقال، وتدمير. . .

إنني أحب أولئك الذين لا يعرفون كيف يعيشون سوى في الهلاك، وذلك لأنهم هم أولئك الذين يعبرون.

إنني أحب عظماء المحتقرين، وذلك لأنهم هم عظماء العابدين العاشقين، إنهم سهام الحنين إلى الضفة الأخرى.

إنني لا أحب أولئك الذين يبحثون ما وراء النجوم عن سبب ليبيدوا وليضحى بهم، بل أولئك الذين يضحون بأنفسهم للأرض، كي تنجب الأرض ذات يوم بالسوبرمان.

لقد حان الزمن للمرء ليحدد هدفه. . . وآن الأوان ليبذر بذرة أمله الأَسمى. . .

فلتقولوا لي أيها الأخوة، إذا كان الهدف معدوم الوجود بالنسبة للبشرية، أفلا تكون البشرية معدومة الوجود؟ . .

. . . وأن حبك لأبعد الناس عنك لهو أسمى من حبك لجارك.

ويبدو أن نيتشه يتنبأ بأن كل قارىء لكتابه هذا سيعتقد بنفسه أنه هو السوبرمان وهو يحتاط لهذا الأمر باعترافه بأن السوبرمان لم يولد بعد، فنحن بمقدورنا أن نكون فقط البشيرين به وتربته. «فلا ترد أي شيء يتجاوز قدرتك. . ولا تكن فاضلاً أكثر من استطاعتك، ولا تطالب نفسك بأي شيء يناهض احتماليتك». وليست لنا السعادة التي سيعرفها فقط السوبرمان، فأفضل ما لنا من هدف هو العمل.

«فلقد كففت، لمدة طويلة من الزمن، عن ألا أكدح وراء سعادتي، أما الآن فإنني أكدح وراء عملي».

لم يقنع نيتشه بخلقه لله على صورته، فهو يتوجب عليه أن يجعل ذاته خالدة. فبعد السوبرمان يأتي العَوْد الأبدي. وجميع الأشياء ستعود بكل دقائقها وتفاصيلها، وعدد غير متناه من الأزمان، وحتى نيتشه سيعود، وكذلك ألمانيا هذه، ألمانيا الدم

والحديد وقماش الزكايب والرماد، وأيضاً آلام مخاض الذهن البشري ابتداءً بالجهالة وانتهاءً بزردشت.

إنها والحق لنظرية هائلة مرعبة، وأنها آخر وأشد صورة شجاعة لقول بلى وللقبول بالحياة، ومع ذلك كيف يكون بالإمكان ألا تكون؟ فتراكيب الحقيقة الواقعية الممكنة، هي تراكيب محدودة كما وإن الزمان غير متناه، فذات يوم ستتخذ حتماً الحياة والمادة صورة تكون تماماً كتلك التي اتخذتها ذات مرة، كما ويتوجب على كل تاريخ، أن يحدد ثانية من هذا التكرار المقدر، مجراه الزائغ المنحرف. . .

وهكذا نرى الجبرية تدفع بنا إلى ممر كهذا، إذن فلا غرو أن يرهب زردشت النطق بدرسه الأخير هذا، فلقد كان خائفاً ويرتجف رعباً وممسكاً عن الكلام، حتى خاطبه صوت يقول:

ولماذا تهمك نفسك يا زردشت؟ فلتنطق بكلمتك ولتتحطم بعدئذٍ قطعاً قِطعاً.

أخلاقية البطل

أمسى زردشت، في نظر نيتشه إنجيلاً، حيث غدت جميع كتبه التي أصدرها بعد ذاك مجرد تفاسير أو تعاليق عليه. فإذا كانت أوروبا لا تقدر شعره، فلربما يكون بمقدورها أن تفهم نثره، فبعد أغنية النبي يأتي منطق الفيلسوف، فما ينبغي ألا يؤمن به في المنطق. فالمنطق أداة للإيضاح والصفاء، وذلك إذا لم يكن خاتماً للبرهان.

لم يعرف نيتشه طيلة حياته فترة من توحد، أشد من الفترة التي كان يعيشها الآن، فزردشت قد بدا غريباً بعض الشيء حتى في نظر أصدقائه. وعلماء كأوفربك وبوركهاردت، اللذين كانا زميلين له في جامعة بازل وأعجبا بكتابه «مولد المأساة»، تفجعوا على فقدانهم لعالم فيلولوجي لامع، ولم يكن بمقدورهما الاحتفال بمولد شاعر.

كما وأن شقيقته، (التي تقريباً برهنت على صحة نظرته في أن الأخت بالنسبة لفيلسوف، هي بديلة محبوبة عن الزوجة)، تركته فجأة، كي تتزوج رجلاً من أولئك الرجال المعادين للسامية، والذين كان نيتشه يحتقرهم، وهاجرت إلى البروغواي لتنشيء مستعمرة شيوعية، وقد طلبت من أخيها الشاحب اللون الناحل الجسد أن يرافقها رحمة بصحته، لكن نيتشه كان يعتبر حياة العقل أثمن من صحة الجسد، فهو كان يرغب في البقاء حيث تدور رحى المعركة، فأوروبا كانت ضرورية في نظره،

«كمتحف للحضارة»، ولقد كان يعيش حياة غير منتظمة مكاناً وزماناً، فحاول السكنى في سويسرا والبندقية وجنوا ونيس وتورينو.

وكان يتعشق الكتابة بين أسراب الحمام التي كانت تحط وتحتشد حول أسود سان مارك. «فبيازا سان ماركو هي أجمل غرفة اتخذتها للعمل». لكنه اتبع نصيحة هملت القائلة بالابتعاد عن أشعة الشمس التي تؤذي عينيه المريضتين، لذلك سجن نفسه في «غرف السطوح» (العليات)، القذرة الباردة، وكان يعمل وراء ستائر مسدولة. وبسبب عينيه المريضتين لم يعد منذ ذاك الحين فصاعداً، يقدم على تأليف الكتب، بل أخذ يكتب فقط الأمثال والأقوال المأثورة.

وقد جمع هذه التهامات تحت عنواني «ما وراء الخير والشر» (١٨٨٦) «وسلسلة نسب الأخلاق» (١٨٨٧)، وقد أمل أنه سيتمكن في هذين المجلدين من تدمير الأخلاقية القديمة وشق الطريق أمام أخلاقية السوبرمان. وهنا عاد فيلولوجياً ثانية، وحاول تأييد أخلاقيته الوضعية الجديدة ودعمها باشتقاقات لم تكن، على كل حال، فوق اللوم والتثريب. وقد لاحظ أن اللغة الألمانية تحتوي على كلمتين، لكلمة شر: إنهما **رديء وشرير**. وقد استعملت الطبقات العليا كلمة رديء لتصف بها الطبقات الدنيا، وكانت هذه الكلمة تعني العادي والعامي وأمست فيما بعد تعني الصعلوك والتافه والرديء. أما الطبقات الدنيا فاستخدمت كلمة شرير لتصف بها الطبقات العليا، وقد عنت هذه الكلمة اللامألوف واللامنتظم واللامحسوب والخطر والمؤذي والقاس، فنابليون كان شريراً. وإن العديد العديد من الناس البسطاء يخشون الفرد الاستثنائي بوصفه قوة محللة مذيبة، وهناك مثل صيني يقول بأن «الرجل العظيم هو كارثة شعبية»، زد على ذلك أن لكلمة خير أيضاً معنيين كنقيضين لمعنيي رديء وشرير: فالأستقراطية تعني بها القوي والشجاع والجبار والمقدام، والمقدس، (الطيب من الله)، أما العامة فتفهم بها المألوف والمسالم غير المؤذي واللطيف.

إذن فهنا يطالعنا تقييمان متناقضان للسلوك البشري، وموقفان أخلاقيان وقسطاسان: إنهما أخلاق السادة وأخلاق القطيع. إنهما أخلاقية الأسياد وأخلاقية القطيع. ولقد كانت الأخلاقية الأولى هي المستوى المسلم به في عصور العتاقة الكلاسيكية ولا سيما بين الرومان.

فكلمة فضيلة كانت تعني في نظر حتى الروماني العادي Virtûs. أي الرجولة والشجاعة والعزيمة والإقدام. وأما المستوى الأخلاقي العادي فجاءنا من آسيا ولا

سيما من اليهود أثناء عهود إخضاعهم السياسي، فالإخضاع يربي التواضع أو الضعة، والضعف يولد الإيثارة أو الغيرية، حيث إن هذه تكون استغاثة للمساعدة. وبمقتضى أخلاقية القطيع أفسح حب الخطر والقوة الطريق أمام حب الأمن والسلم، كما واستبدلوا القوة بالمخاتلة والخبث، والانتقام العلني بالانتقام الخفي، والصرامة بالشفقة، والمبادرة بالتقليد، وكبرياء الشرف بسوط الضمير. فالشرف هو مصطلح وثني روماني إقطاعي أرستقراطي، والضمير هو عرف يهودي مسيحي برجوازي ديمقراطي.

ولقد كانت بلاغة الأنبياء، ابتداءً من عاموس حتى المسيح، هي التي جعلت وجهة نظر طبقة مخضوعة أخلاقية وضعية شاملة تقريباً، «فالعالم» و «الجسد» أمسيا كلمتين مرادفتين لمعنى كلمة شر، وأمسى الفقر برهاناً على الفضيلة.

ولقد قام المسيح فدفع بهذا التقييم حتى بلغ به القمة:

ففي نظره كان جميع الناس متساوين في القيمة وفي الحقوق، وعن هذه النظرية نشأت الديمقراطية والغيربة والاشتراكية، وهنا أخذوا يعرِّفون التقدم بمصطلحات هذه الفلسفات العوامية، وبمصطلحات المساواة التقدمية والصعلكة أو التصعلك، وبمفاهيم الانحطاط والحياة الآفلة المنحطة. زد على ذلك أن المرحلة النهائية من مراحل هذا الانحطاط تتمثل في تمجيد الشفقة والتضحية بالنفس وفي مواساة المجرمين العاطفية، وفي عجز المجتمع عن التغوط والبراز. فالتعاطف أمر مشروع عندما يكون تعاطفياً حياً فعالاً، لكن الشفقة ترف ذهني مُشلّ، إنها تبذير في الشعور مع مجرم تأكل جسده قروح ودمامل لا تبرأ، مجرم عاجز مارق شرير موبوء، بصورة مجرمة، ولا يمكن أبداً إصلاحه.

وهناك غلظة وتطفلية أو استقحامية معينة في الشفقة، «فزيارة المرضى هي اتعاظ حين تأملنا في عجز جارنا».

وتكمن وراء هذه «الأخلاقية» بأجمعها إرادة خفية، إنها إرادة القوة. فالحب بالذات ليس سوى رغبة في الاستحواذ والتملك، والغزل معركة، والزواج غلبة وسيادة. فدون خوزي يقتل كارمن كي يمنعها من أن تمسي ملكة لغيره. «فالناس يتوهمون بأنهم غيريون (غير أنانيين) في الحب لأنهم يبحثون عن فائدة كائن غيرهم، فائدة تتعارض في كثير من الأحيان وفائدتهم الذاتية... ولكنهم بعملهم على هذا الشكل إنما يريدون امتلاك الكائن الآخر... فالحب من جميع الأحاسيس هو أشدها

أنانية، وبحكم ذلك يكون أقلها كرماً عندما يُخدش أو يُجرح[1]. زد على ذلك أنه توجد حتى في حب الحقيقة الرغبة في امتلاكها، ولربما الرغبة في أن يكون المرء أول مالكيها، أي أن يجدها لا تزال بكراً أو عذراء. وما التوضع سوى تلون وقائي لإرادة القوة.

ويقف العقل والأخلاقية إزاء هذا الهيام بالقوة معدومي الحول والطول، فهما ليسا سوى سلاحين بيديه وغرَّين في لعبته، «وما المذاهب الفلسفية سوى سُرب براقة»، فما نراه ليس بالحقيقة التي بحثنا عنها طويلاً، بل إنما هو انعكاس رغائبنا، «فالفلاسفة يستوضعون جميعاً كما لو أن آراءهم الحقيقية قد اكتشفت من خلال تصعيد ذات لجدل بارد مجرد وغير مبال قدسياً أو استعلاء. . . بينما إنهم فعلاً وواقعاً يقومون بالدفاع عن قضية أو فكرة أو زعم هوى يكون، بصورة عامة، رغبة قلوبهم، رغبة جرى تجريدها وتنقيتها، ويدافعون عنها ببراهين بحثوا عنها بعد وقوع الحادثة».

إن هذه الرغبات الكمينة، نبضات إرادة القوة هذه، هي التي تعين أفكارنا وتقررها. «فالجزء الأعظم من فاعليتنا الفكرية يسبر ويتتابع بدون أن نعيه أو نشعر به. . . فالتفكير الواع. . . هو أضعف تفكير»، وذلك لأن الغريزة هي العملية المباشرة لإرادة القوة، عملية لا يزعجها الوعي ولا يعكر صفوها، زد على ذلك أن الغريزة هي أذكى جميع أنواع العقل التي اكتشفها البشر حتى الآن». والحق إنهم قد بالغوا في تضخيم أهمية دور الوعي مبالغة لا معنى لها أو طعم، «فنحن يجوز لنا أن نولي الوعي اعتباراً ثانوياً، بوصفه تقريباً لا لزوم له وغير مُخّلق ولربما كان مكتوباً عليه أن يختفي وأن يحل محله نظام آلي كامل».

ونحن نلمس لدى الناس الأقوياء محاولة جد طفيفة لإخفاء الرغبة تحت ستار العقل، وما حجتهم البسيطة، فيما يرغبون، سوى «إنني أريد». فداخل قدرة روح السيد، قدرتها السليمة، تكون الرغبة هي مبررها الخاص، كما وإن الضمير والشفقة، أو تبكيت الضمير لا يستطيع أن يجد طريقة إلى تلك الروح. ولكن وجهة النظر اليهودية المسيحية الديمقراطية قد بلغت، في الأزمنة الحديثة، حداً من السلطان حيث غدا

---

(١) يقتبس نيتشه هذا القول من بنيامين كونستانت، ومن ثم يسترسل قائلاً: من أين تنشأ عاطفة الرجل الفجائية نحو المرأة؟ إن أقل مصادرها شأناً وأهمية هي الشهوانية. . . ولكن عندما يجد الرجل الضعف والحاجة إلى المساعدة والأرواح العالية متحدة جميعاً في المخلوق الواحد ذاته، فعندئذ يعاني نوعاً من فيض نفس، ويتأثر ويغضب في آن واحد. ومن هذه النقطة ينبجس ويتدفق منبع الحب العظيم، ومن ثم يقتبس مستشهداً بذاك الفرنسي قوله: إن أعف ما سمعته أبداً هو ذاك القول القائل: في الحب الحقيقي تعانق النفس الجسد.

عندها حتى الأقوياء يخجلون من قوتهم وعافيتهم وبدأوا يبحثون عن «الأسباب».

فالفضائل والتقاييم الأَرستقراطية «تعاني سكرات الموت»، «وإن بوذية جديدة تهدد أوروبا»، وحتى شوبنهور وفاغنر، أصبحا في نظر نيتشه، بوذيين شفوقين رحيمين. «فكامل أخلاقية أوروبا ترتكز على قيم نافعة للقطيع». فلم يعد يُسمح للأقوياء بممارسة قوتهم، وغدا من المتوجب عليهم أن يمسوا، إلى أدنى درجة ممكنة، كالضعفاء، «فالطيبة هي ألا نفعل أي شيء لا نملك له من القوة ما يكفي». أفلم يبرهن كنت «صيني كونغسبرغ ذاك» على أنه يجب ألا يستعملوا أبداً الناس كوسيلة؟ وبحكم ذلك فإن غرائز الأقوياء. غريزة الصيد والقتال والفتح والحكم. تأخذ بالتباطن والانطواء على نفسها وتغدو تمزيق ذات، نظراً لعدم وجود منفذ لها أو متنفس، وهنا تنجب بالزهدية وبالضمير الوخاز». «فجميع الغرائز، التي لا تجد لها منفذاً، تتحول إلى الباطن، . وهذا هو ما أعنيه بتبطين الإنسان المتزايد». فهنا تطالعنا الصورة الأولى لما تعارفوا عليه بكلمة نفس».

ويقول نيتشه بأن قانون الانحطاط يتمثل حينما تفسد فضائل القطيع الزعماء وتحطمهم إلى صلصال عامي.

«ويتوجب على المذاهب الأخلاقية أن تُرغم بادىء ذي بدء على الانحناء أمام تدرجات المرتبة»، ويتوجب علينا أن نرد زعمها إلى ضميرها. حتى تفهم أخيراً هذه المذاهب فهماً تاماً بأنه من اللا أخلاقية أن تقول بأن ما يكون عدلاً بالنسبة لأحدهم، يكن ملائكاً بالنسبة لغيره». فالوظائف المختلفة تستوجب صفات مختلفة، كما وأن فضائل الأقوياء «الشريرة» هي ضرورية في المجتمع ضرورة فضائل الضعفاء «الخيّرة». فللصرامة والعنف والخطر والحرب من القيمة ما للدماثة والسلام منها، زد على ذلك أن الأفراد العظماء يتبدون في أزمنة الخطر والعنف والضرورة التي لا ترحم.

وإن أفضل ما في الإنسان هو قوة الإرادة والقدرة ودوام الانفعال، فبدون الانفعال يكون المرء مجرد لبنية وعاجزاً عن الفعل، كما وأن الطمع والحسد وحتى البغضاء هي مواد لا غناء عنها في عملية الصراع والانتخاب والبقاء. والشر بالنسبة إلى الخير، هو كالتغيير بالنسبة إلى الوراثة، وكالتجديد والتجربة بالنسبة إلى العادة، ولا يجري هناك أي تطور بدون انتهاك مجرم تقريباً لحرمات السوابق «والنظام». ولو أن الشر لم يكن خيراً لكان قد تلاشى واختفى. وعلينا أن نحذر من ألا نكون مفرطين في الطيبة، «فينبغي على الإنسان أن يصبح أفضل وأشد شراً مما هو عليه».

ويتعزى نيتشه إذ يجد هكذا مقداراً كبيراً من الشر والقسوة في العالم، ويجد لذة صادية حينما يتأمل، كما يعتقد، في مقدار ما شكلته القسوة من غبطة الإنسان القديم وبهجته العميقتين، ويعتقد بأن لذتنا الناشئة عن الدراما المأساوية، أو عن أي شيء سام، إنما هي قسوة تعويضية مُصفَّاة.

«فالإنسان هو أشد الحيوانات وحشية» هذا ما يقوله زردشت. «فهو عندما يحملق في المآسي ومصارعات الثيران وعمليات الصلب، يشعر بسعادة أعمق من أية سعادة عرفها على الأرض في أية لحظة أخرى غير تلك، وهو عندما «اخترع» الجحيم... فلقد كانت الجحيم جنة على الأرض». فبمقدوره أن يتجاوز الآن آلامه بتأمله في العقاب الخالد الذي سينزل بمضطهديه في العالم الآخر.

ويرى نيتشه أن الأخلاق الوضعية الغائية هي بيولوجية، ويقول بأن «علينا أن نحكم على الأشياء استناداً إلى قيمتها بالنسبة للحياة، فنحن بحاجة إلى إعادة تقييم فيزيولوجي لجميع القيم». ويعتقد بأن الامتحان الحقيقي للفرد أو للجماعة أو النوع هو الطاقة والقدرة والقوة. وبأن تشديد القرن التاسع عشر وتأكيده على ما هو جسدي يشكل جزئياً سبباً لتهادننا وهذا القرن، وإلا خلافاً لذلك سيكون هكذا مدمراً لجميع الفضائل الأعلى. ويرى أن النفس هي وظيفة نظام عضوي. فنقطة واحدة أكثر أو أقل من الدم تتدفق أو تنحسر عن الدماغ تنزل بالإنسان ألماً أشد مما أنزله النسر ببرومثيوس منه. كما وأن للأطعمة المتباينة آثاراً ذهنية متباينة، فالأرز يتوافق والبوذية، كما وأن الميتافيزيقا الألمانية هي ثمرة من ثمار الجعة (البيرة). لذلك فإن الفلسفة تكون صحيحة أو مغلوطة، استناداً إلى ما إذا كانت تعبيراً وتمجيداً لحياة صاعدة أو حياة هابطة. فالمنحط يقول «لا قيمة للحياة»، لقد كان أجدر به أن يقول: «لا قيمة لي». فلماذا ينبغي على الحياة أن تكون جديرة بأن تعاش عندما يكونون قد سمحوا لجميع الفضائل البطولية بالانحطاط، وعندما تقدم الديمقراطية. وأعني بهذه الكفر بجميع الرجال العظام . فتدمر، مع كل عقد من السنين، شعباً آخر؟

ويستطرد نيتشه قائلاً:

«إن الإنسان الأوروبي القطيعي يتظاهر ويختال هذه الأيام كما لو أنه كان النوع الوحيد من البشر المسموح له بالبقاء، وهو يمجد صفاته كالروح العامة واللطف والرعاية والجد والعفة والاعتدال والتواضع والوغول والتعاطف. هذه الصفات التي يكون بمقتضاها لطيفاً ومحتملاً ونافعاً للقطيع. وباعتبار أن هذه الصفات هي بصورة مميزة، الفضائل البشرية. وعلى كل حال، ففي الحالات التي يعتقدون بأنهم لا

يستطيعون الاستغناء عن القائد والكبش، نراهم هذه الأيام يقومون بالمحاولة تلو المحاولة للاستعاضة عن القادة بتجميع أفراد القطيع الماهرين، وأن جميع الدساتير التمثيلية، مشتقة عن هذا الأصل. وبالرغم من كل هذا، فأية بركة وأي خلاص من عبء أمسى لا يطاق، هو ظهور حاكم مطلق يتحكم في هؤلاء الأوروبيين، أفراد القطيع. ولقد كان أثر ظهور نابليون أعظم برهان على هذه الواقعة، وأن تأثير نابليون لهو تقريباً تاريخ السعادة الأعمق التي بلغها القرن بأكمله، وبلغها في أعظم أفراده ومراحله قيمة وجدارة».

السوبرمان

وكما أن الأخلاق لا تكمن في اللطف بل في القوة، فكذلك ينبغي على هدف المجهود البشري ألا يكون الارتفاع بالجميع وتصعيدهم، بل أن يكون تطوير أفراد أنفس وأقوى، «فليس الجنس البشري، بل السوبرمان هو الهدف». وإن آخر شيء يقدم عليه الإنسان العاقل، هو تعهده بتحسين الجنس البشري: فالجنس البشري، كما يرى نيتشه، لا يتحسن، وليس له حتى وجود. إنه تجريد، فكل ما هو قائم وموجود إنما هو مستعمرة من نمل تتألف من أفراد. وإن مجلي الكل الكامل لهو شديد الشبه بمشهد مصنع تجريبي ضخم، حيث تنجح بعض الأشياء في كل عصر، بينما يفشل معظمها. ويرى نيتشه أن هدف جميع التجارب لا يتمثل في سعادة الجمهور بل في تحسين الأنموذج، فإن يترتب على المجتمعات أن تبلغ نهايتها لهو أمر أفضل من ألا يظهر النموذج. فالمجتمع هو أداة لزيادة القوة وترقية شخصية الفرد، كما وأن الجماعة ليست غاية في ذاتها، إذن فلأي غرض تكون الآلات، إذا كانت فائدة الأفراد تتمثل فقط في صيانتها؟ فالآلات. أو المنظمات الاجتماعية. هل هي غايات في ذواتها، وهل هذه هي الكوميديا البشرية؟

لقد كان نيتشه يتحدث بادىء ذي بدء، كما لو أن أمله كان يستهدف خلق نوع جديد، لكنه أخذ فيما بعد يفكر بالسوبرمان بوصفه الفرد المتفوق والصاعد، بصورة مقلقلة، من حمأة العاديين من الناس، ويدين بوجوده للاستنسال المقصود والتربية المتعمدة والتغذية الحذرة أكثر مما يدين به لصدف الانتخاب الطبيعي. وذلك لأن العملية البيولوجية متحيزة ضد الفرد الاستثنائي، فالطبيعة تكون أشد قسوة على أنفس ثمارها، إذ أنها تحب أو بالأحرى تحمي العادي والوسط من مخلوقاتها، ففي الطبيعة توجد رجعى دائمة للأنموذج، ولمستوى الجمهور، وغلبة متواترة متكررة يحققها الأكثر عدداً على الأفضل نموذجاً.

ويستطرد نيتشه فيقول بأن باستطاعة السوبرمان أن يبقى فقط بواسطة الانتخاب البشري والبصيرة الاستنسالية والتربية المنبِّلة.

إذن فيا لها من حماقة أن نسمح، بعد ذلك، للأفراد الأرقى بالزواج عن حب. فنسمح للأبطال بالزواج من خادمات وللعباقرة بالاقتران بالخاطئات! ويرى نيتشه أن شوبنهور قد أخطأ، فالحب ليس أمراً استنسالياً، وعندما يكون المرء عاشقاً فينبغي ألا نسمح له باتخاذ قرارات تؤثر في حياته بأكملها، فالطبيعة لم تسمح للإنسان بأن يكون عاشقاً وحكيماً في الوقت ذاته. لذلك ينبغي علينا أن نعتبر عهود العشاق باطلة شرعاً، ونجعل من الحب مانعاً قانونياً للزواج. فالأفضل يجب أن يتزوج الفضلى، وينبغي أن نترك الحب للدهماء. فليس القصد من وراء الزواج التناسل فقط، بل ينبغي أن يكون التطوير والتحسين.

وبهذا **يقول نيتشه**:

«إنك شاب وترغب في الزواج وفي أن يكون لك طفل. ولكنني أسألك هل أنت رجل يجرأ على الرغبة في أن يكون له طفل؟ فهل أنت المنتصر، هل أنت مخضع ذاتك وآمر حواسك وسيد فضائلك؟ أو هل في رغبتك يتحدث الحيوان أو هل الضرورة هي التي تنطق؟ أو هل هي الوحدة؟ أو أنه خلافك ونفسك؟ كم كنت أرغب في أن يكون انتصارك وحريتك هما اللذان يتوقان إلى طفل. فعليك أن تقيم تماثيل حية لانتصارك وتحررك. وعليك أن تبني ما وراء ذاتك. ولكن يتوجب عليك أولاً أن تبني ذاتك بناءً سليماً جسداً ونفساً. وعليك ألا تترك لذاتك أن تتكاثر فقط، بل فلتزد فيها التكاثر علاء! الزواج: على هذا الشكل أدعوه بإرادة اثنين لخلق ذاك الواحد الذي يكون أكثر من اللذين خلقاه. إنني أدعو الزواج باحترام الواحد للآخر، كما وأنه احترام أولئك الذين يريدون إرادة كهذه».

ويرى نيتشه أن النبالة تكون مستحيلة بدون مولد طيب. «فالذهن لا يُنبِّل وحده، بل الأمر على العكس من ذلك، إذ أن هناك شيئاً ما يكون دائماً مطلوباً ومستوجباً لتنبيل الذهن». إذن فما هو ذاك الشيء الذي نحتاج إليه؟... إنه الدم... (ولا أقصد بهذا القول الألقاب من لورد ودي الخ.. فهذه جمل معترضة يستعملها الناس للحمير). وبعد أن يتوفر للسوبرمان المولد الطيب والتربية الاستنسالية، يدفع به إلى مدرسة شديدة صارمة، حيث يطلب فيها الكمال كأمر مؤكد، ولن يكون هذا الكمال حتى مدحاً مستحقاً، وحيث يكون فيها القليل من الراحة والعديد العديد من المسؤوليات، وحيث يعلمون الجسد المعاناة بصمت، ويدربون الإرادة على الطاعة وإصدار الأوامر.

ولن يكون فيها هذر من حرية! ولا إضعاف للصلب الجسدي والأخلاقي «بالانغماس والحرية»!.

ومع ذلك فإن مثل هذه المدرسة ستكون مدرسة حيث يتعلم فيها المرء الضحك من أعمق أعماق قلبه، وينبغي تصنيف الفلاسفة استناداً إلى مقدرتهم على الضحك، فإن ذاك الذي يفج عابراً أعلى الجبال يضحك من جميع المآسي. ولن تكون هناك أية مرارة أخلاقية في هذه التربية، وستكون هناك زهدية إرادة ولكن لن تعرف هذه التربية إدانة للجسد. «فلا تكففن عن الرقص أيتها الفتيات الجميلات! فلم يأتِ إليكن أي لعب مفسد بعين حسود... وليس هناك من عدو للفتيات ذوات الكواحل الجميلة». فحتى السوبرمان يجوز له أن يتذوق الكواحل الجميلة.

وإن إنساناً هذا مولده وتلك تربيته سيكون ما وراء الخير والشر، وهو لن يتردد في أن يمسي شريراً إذا استوجب قصده ذلك، فهو سيكون جسوراً غير هياب أكثر من كونه خيِّراً. «فما هو الخير؟ فإن تك شجاعاً فهذا خير». «وما هو الخير؟ إنه كل شيء يزيد في إحساس القوة، في القوة بالذات في الإنسان. وما هو الشر؟ إنه كل ما ينشأ عن الضعف».

ولربما سيكون الطابع المميز للسوبرمان هو حب الخطر والنزاع شريطة أن يكون لهذين غرض وقصد، فالسوبرمان لن يطلب أولاً السلامة والنجاة، وهو سيترك السعادة للعدد الأضخم، «فزردشت كان يتعشق كل مثل هذه الأمور، كما وكان يقوم بالأسفار البعيدة، ولم يكن يحب أن يعيش بدون خطر». ولذلك فإن كل حرب هي خيرة بالرغم من تفاهة أسبابها العامية في الأزمنة الحديثة «فالحرب الخيرة تقدس أية علة أو سبب». وحتى الثورة تكون خيرة، ولا تكون كذلك في ذاتها، وذلك لأنه ليس هناك من أي شيء أتعس وأشقى من سيادة الجماهير وغلبتها، ولكن الثورة تكون كذلك لأن أزمنة الصراع تبرز عظمة الأفراد الكامنة، هؤلاء الأفراد الذين لم يكن لديهم قبل تلك الأزمنة الحافز والفرصة الكافيتان، فمن عماء أو فوضى كهذه يتبدى الكوكب الراقص، ومن اضطراب الثورة الفرنسية وهذرها خرج نابليون وتجلى، كما وأن من عنف عصر النهضة وشغبه خرجت فرديات جبارة كهاتيك، وخرجت بفيض كذاك الذي بالكاد عرفت أوروبا مثله منذ ذاك الحين، والذي لن تستطيع أن تحمله أطول من ذلك.

الحيوية والعقل والكبرياء هذه هي التي تخلق السوبرمان، ولكنها يجب أن تتناغم: فالانفعالات ستصبح قوى فقط عندما يقوم قصد ما بانتقائها وتوحيدها، هذا القصد الذي يصوغ من فوضى الرغائب قوة الشخصية. «فالويل للمفكر الذي لا يكون

البستاني بل تربة نباته!» ومن هو ذاك الذي يتبع حوافزه ودوافعه؟ إنه الضعيف: فهو يفتقر إلى قوة النهي والمنع، وهو لا يملك من القوة ما يكفي ليقول لا. إنه نشاز ومنحل. فأن يقوم المرء بتهذيب ذاته وضبطها فهذا الأمر هو أسمى الأعمال وأرقاها. «فالإنسان الذي لا يريد أن يكون فرداً من الجماهير، يحتاج فقط أن يكف عن كونه متهاوناً ونفسه ولَيناً عليها». فإن يكن للمرء قصد الذي يمكنه من أن يكون قاسياً على الآخرين، ولكن قاسياً قبل كل شيء على نفسه، وأن يكن له قصد يجعله يفعل كل شيء تقريباً **ما عدا خيانة الصديق** فهذان هما الطابع المميز النهائي للنبالة، إنهما القانون الأول للسوبرمان.

ونحن فقط بمشاهدتنا لإنسان كهذا بوصفه هدفاً لمجهوداتنا وثوابها يكون بمقدورنا أن نحب الحياة وأن نحيا تماماً. «فيجب أن يكون لدينا هدف الذي من أجله يصبح بعضنا عزيزاً لدى بعض». فلنكن عظماء أو لنكن خدماً للعظيم وأداة له، فأي منظر جميل هو ذاك عندما قامت الملايين من الأوروبيين وجعلوا من نفوسهم وسيلة لغايات بونابرت وماتوا من أجله فرحين مبتهجين، وخروا صرعى وهم يهتفون باسمه وينشدون! ولربما كان بإمكان أولئك الذين يفهمون منا أن يصبحوا أنبياء ذاك الذي لا نستطيع أن نكونه، والذي بمقدورنا أن نمهد له سبيل مجيئه، فباستطاعتنا، وبغض النظر عن الأقطار والأزمان، ومهما تكن حالنا من البعد والانفعال، أن نعمل معاً من أجل هذه الغاية. فزردشت سيغني وينشد حتى في معاناته وألمه، وذلك إذا كان فقط باستطاعته أن يسمع أصوات هؤلاء المساعدين المستورين، عشاق الإنسان الأرقى هؤلاء.

«فأنتم أيها الأفراد المتوحدون في هذا العصر، أنتم يا من تقفون اليوم منفردين، إنكم ستصبحون، ذات يوم، شعباً، فمنكم أنتم يا من اخترتم أنفسكم سينشأ شعب مختار»، ومن هذا الشعب سيولد السوبرمان.

الانحطاط

وبحكم ذلك فإن الطريق إلى السوبرمان يجب أن تكون من خلال الأَرستقراطية. فالديمقراطية. «هذا الجنون في إحصاء الأنوف وعدها». يجب أن تمحى قبل أن يفوتنا القطار. وأن أولى الخطوات في طريقنا هذه لهي تدمير المسيحية وذلك فيما يتعلق بجميع الناس الأرقى.

فانتصار المسيح كان بداية الديمقراطية، ولقد كان المسيحي الأول، بأعمق

غرائزه، الثائر على كل امتياز، فلقد عاش وكافح بصورة مستمرة في سبيل المساواة في الحقوق، أما في الأزمنة الحديثة فإنهم سيرسلون به إلى سيبريا، وما القول القائل:

«ليكن أعظمكم خادماً لكم» سوى قلب لكل حكمة سياسية وعكس لكل سلامة عقل. والحق أن المرء عندما يقرأ الأناجيل يشعر بأنه يعيش في جو رواية روسية، فهي نوع من انتحالية من دوستوفسكي، وفقط بين الأدنياء يمكن لهذه المفاهيم أن تضرب بجذورها عميقاً، وهي تعيش وتنمو فقط خلال عصر ينحط فيه الحكام وينحلون ولا يعودون يحكمون. فعندما تربع نيرون وكركلا على العرش، نشأ ذاك النقيض القائل بأن أدنى البشر لأرفع قيمة من ذاك الذي يجلس على القمة».

وكما أن اجتياح المسيحية لأوروبا يمثل نهاية الأَرستقراطية القديمة، كذلك فإن اجتياح البارونات التيوتون المحاربين لها قد أحيا القضائل الرجولية وبذر بذور الأَرستقراطيات الحديثة. فأولئك البارونات لم تكن تثقل كواهلهم«الأخلاق» «فلقد كانوا متحررين من كل كابح اجتماعي، وببراءة ضميرهم الحيواني الوحشي كانوا يعودون كوحوش متباهين مفتخرين من مجازرهم المرعبة ومن الإحراق والسلب والتعذيب، ويعودون بغطرسة وتفاهم كما لو أن أعمالهم تلك لم تكن سوى هفوة طالب أو نزوة تلميذ». وأناس كهؤلاء هم الذين وفروا لألمانيا والبلدان الاسكندنافية وفرنسا وإنكلترا وإيطاليا وروسيا الطبقات الحاكمة.

ويصف نيتشه هؤلاء القوم قائلاً:

«إنهم قطيع من الحيوانات الكاسرة، وقوم من غزاة وأسياد فاتحين، وذوو تنظيم عسكري، وقدرة على التنظيم، وبلا ضمير ينشبون مخالبهم المرعبة بشعوب أكثر منهم بكثير عدداً. . . هذا القطيع هو الذي أوجد الدولة. فالحلم، الذي جعل الدولة تبدأ بالعقد، قد تلاشى وأضمحل، فمن يستطيع أن يأمر وأن يكن سيداً بطبيعته، وأن يندفع إلى المسرح عنيفاً بفعله، عنيفاً بسلوكه، فما شأنه وشأن العقود؟».

ولقد أفسد هذه السلالة الحاكمة الرائعة، أولاً التسبيح الكاثوليكي بالفضائل الأنثوية، وأفسدتها ثانياً المثل العليا البيورتانية والعوامية، مثل الإصلاح الديني العليا، وأفسدها ثالثاً تزاوجها وسلالة دونية. وتماماً عندما كانت الكاثوليكية تسيل في حضارة عصر النهضة الأَرستقراطية واللاأخلاقية، قام عصر النهضة فسحقها بإحياء الصرامة والمهابة اليهوديتين. «فهل هناك من أي إنسان يفهم أو سيفهم أخيراً ما كانه عصر النهضة؟ إنه إعادة تقييم القيم المسيحية، إنه محاولة استخدمت جميع الوسائل وجميع

الغرائز وكل عبقرية لتأمين النصر للقيم المعاكسة، للقيم النبيلة، . . . إنني أرى أمامي إمكانية سحرية تماماً بمفاتنها ولونها الماجد. . . أرى سيزار بورجيا كبابا. . . هل تفهمونني»؟.

لقد أضعفت البروتستنتية والجعة (البيرة) توقد الذهن الألماني، ولتضف الآن إليهما الأوبرا الفاغنزية.

«ونتيجة لذلك، فإن الفرد البروسي هو اليوم أشد الأعداء خطراً على الحضارة، وإن مشاهدتي للإنسان الألماني لتسبب لي عسر الهضم». وإذا كان، كما يقول غيبن، ليس هناك من أي شيء مطلوب لفناء العالم سوى الزمن، علماً بأنه زمن طويل، فكذلك ليس هناك من أي أمر مستوجب لتدمير فكرة مغلوطة في ألمانيا ما عدا الزمن. علماً بأنه زمن أطول مع ذلك».

وعندما هزمت ألمانيا نابليون، فعملها هذا كان مدمراً للحضارة كعمل لوثر عندما هزم الكنيسة، فمنذ ذاك الحين فصاعداً أهملت ألمانيا «غوناتها وشوبنهوراتها وبيتهوفانتها» وبدأت بعبادة «الوطنيين من أبنائها»، «ألمانيا فوق الجميع». أخشى أن يكون هذا النشيد هو النهاية للفلسفة الألمانية». ومع ذلك فإن نيتشة يرى أن في الألمان جدية وعمقاً يبعثان على الأمل بأنهم سينقذون أوروبا، فللألمان من الفضائل الرجولية أكثر مما للفرنسيين أو الإنجليز منها، فهم يتمتعون بالمصابرة والصبر والاجتهاد. ومن هنا نشأت علمانيتهم وعلمهم وانضباطهم العسكري، وإنه لمن المبهج أن يرى المرء كيف أن أوروبا قاطبة قلقة من الجيش الألماني. ويرى نيتشه أنه إذا استطاعت القدرة الألمانية على التنظيم أن تتعاون وموارد روسيا الكامنة من المواد والبشر، فعندئذٍ سيشهد العالم عصر السياسات العظمى. «فنحن نتطلب تنامياً مشتركاً بين الأقوام الألمانية والسلافية، كما ونتطلب أيضاً أمهر الماليين، أي اليهود، كي نصبح أسياد العالم. . . إننا نتطلب اتحاداً غير مشروط مع روسيا». ويرى نيتشه أنه ليس هناك من بديل لهذا الأمر سوى التطويق والخنق.

وتتمثل المشكلة وألمانيا في بلاهة ذهن معينة تكفر عن صلابة الخلق هذه، فألمانيا تفتقد تلك التقاليد الثقافية العريقة التي جعلت من الفرنسيين أنقى وأمهر الأمم الأوروبية.

وبهذا الصدد يقول فيلسوفنا:

«إنني أؤمن فقط بالثقافة الفرنسية، وأعتبر كل شيء آخر غير هذه، ويدعو نفسه

بثقافة، كسوء فهم، فالمرء عندما يقرأ مونتين ولارشفكو وفوفنارج وشامفور يشعر بأنه مع هؤلاء الكتاب لأقرب من عصور العتاقة من كونه مع أية مجموعة أخرى ومن أي شعب آخر. ففولتير لهو سيد عظيم للعقل، كما وأن تاين لأول المؤرخين الأحياء، وحتى الكتاب الذين جاءوا بعد هؤلاء كفلوبير وبورجيه وأناتول فرانس الخ. . . هم أرفع بصورة لامتناهية من جميع كتاب أوروبا في صفاء الفكر واللغة. فأي وضوح ودقة مرهفة في هؤلاء الفرنسيين!». ويرى نيتشه أن النبالة الأوروبية في الذوق والسلوك هي من صنع فرنسا، لكنها من صنع فرنسا القديمة، فرنسا القرنين السادس والسابع عشر، فالثورة الفرنسية بتدميرها للأرستقراطية قد دمرت بطانة الثقافة ومربيها، ويعتقد نيتشه بأن الروح الفرنسية الحالية هي روح واهنة شاحبة إذا ما قورنت بروح تلك في تلك العصور. وبالرغم من ذلك يرى أنه لا يزال في فرنسا بعض الصفات الجميلة، «ففي فرنسا يتأملون في جميع القضايا السيكولوجية والفنية بمهارة وإتقان أكمل، بصورة لا تقارن، من إتقان الألمان ومهارتهم في دراسة هذه القضايا. وخلال البرهة ذاتها التي ارتفعت فيها ألمانيا فأمست قوة عظمى في السياسة العالمية، أوجدت فرنسا لنفسها أهمية جديدة في الثقافة العالمية».

ويرى نيتشه أن روسيا هي وحش أوروبا الأشقر، «فشعبها يدين بجبرية عنيدة مستسلمة للقضاء والقدر، الأمر الذي يجعلها تبزنا، حتى في هذا العصر، نحن معشر الأوروبيين. ولروسيا حكومة قوية طليقة من البلاهة البرلمانية». ولقد كانت قوة الإرادة تتجمع وتتحشد هناك منذ زمن طويل، وأنها تهدد الآن بالانطلاق، ولن يعجب العالم إذ يجد روسيا قد أصبحت، ذات يوم، سيدة أوروبا. «وإن المفكر الذي يهمه مستقبل أوروبا سيحسب من جميع وجوه المستقبل، حساباً لليهود والروس بوصفهم أضمن وأنسب عاملين في المسرحية العظمى ومعركة القوى».

ولكن الإيطاليين هم، في نهاية المطاف أرهف وأشد الشعوب الموجودة عنفواناً، فالإنسان النبتة ينمو أقوى نمواً في إيطاليا كما تبجح ألفيري. فحتى لأحط الإيطاليين هيئة الرجولة وكبرياء أرستقراطية. «وإن لجندولي بندقي فقير شكلاً أفضل دائماً من قاض برليني، وهو في النهاية حقاً لإنسان أفضل من ذاك».

ويرى نيتشه أن الإنكليز هم أسوأ الشعوب، فهم الذين أفسدوا الذهن الفرنسي بالخداع الديمقراطي.

«فأصحاب الدكاكين والمسيحيون والأبقار والنساء وديمقراطيون آخرون، هؤلاء جميعاً يشكلون جماعة واحدة وتنتمي الفئة الواحدة منهم للأخرى». زد على ذلك أن

النفعية والتعصبية الإنكليزيتين هما الدرجة الدنيا من الثقافة الأوروبية وفقط في بلد تسوده المنافسة حتى قطع الرقاب، يستطيع أي امرىء أن يدرك الحياة كصراع من أجل مجرد الوجود. وفقط في بلد تضاعف فيه عدد أصحاب الدكاكين والسفن فبلغ ذاك الرقم الضخم حيث مكنه من التغلب على الأرستقراطية، يمكن للناس أن ينسجوا الديمقراطية ويلفقوها، فهذه الديمقراطية هي الهدية، الهدية الإغريقية، التي قدمتها إنكلترا للعالم الحديث. فمن سينقذ أوروبا من إنكلترا، ويخلص إنكلترا من الديمقراطية؟.

الأرستقراطيـة

إن الديمقراطية تعني مذرى، ومتعين السماح لكل جزء من نظام عضوي بأن يفعل تماماً ما يريده ويرغب فيه، وتعني انهيار التلاحم والتوافق وتتويج الحرية والفوضى، وتعني عبادة العادية (حالة الوسط) وكراهية التفوق والامتياز، وتعني استحالة وجود الرجال العظام. فكيف يكون بمقدور الرجال العظام الخضوع لتحقير الديمقراطية وقلة احتشام الانتخابات وفظاظاتها؟ فأي حظ من النجاح سيكون لهؤلاء؟ «فما يكرهه الشعب، كما تكره الكلاب الذئب، إنما هو الروح الحرة، عدو جميع القيود والأغلال، إنه اللامتعبد، الرجل الذي لا يكون عضواً منتظماً في الحزب». فكيف يستطيع السوبرمان أن ينشأ من تربة كهذه؟ وكيف يكون بمقدور الأمة أن تصبح أمة عظيمة عندما يكون أعظم رجالها غير مستخدمين ومثبطي العزائم ولربما مجهولين؟ إن مجتمعاً كهذا يفقد الخلق، فالتقليد يكون أفقياً بدلاً من أن يكون عمودياً. وليس السوبرمان بل رجل الأكثرية هو الذي يصبح المثل الأعلى والنموذج، ويمسي كل شخص شبيهاً بكل شخص آخر غيره، وحتى الجنسان يتقاربان، فالرجال يمسون نساءً، والنساء يصبحن رجالاً.

إذن فإن الأنثوية هي النتيجة الطبيعية للديمقراطية والمسيحية. «فهنا يطالعنا الرجل الصغير التافه، ولذلك تحاول النساء أن يجعلن من أنفسهم رجالاً، وذلك لأن فقط الرجل الذي فيه من الرجولة ما يكفي يستطيع أن ينقذ الأنثى في المرأة». «ولقد خلق إبسن ذاك الخادمة النموذجية الطاعنة في السن، المرأة «المحررة». والمرأة خلقت من ضلع الرجل؟ عجيب هو فقر ضلوعي! هذا ما يقوله الرجل». لقد فقدت المرأة بتحررها، القوة والوقار، فأين يوجد اليوم للنساء ذاك المركز أو المقام الذي كان لهن في عهود البوربون؟ إن المساواة بين الرجل والمرأة لهي أمر مستحيل، وذلك لأن

الحرب بينهما سرمدية خالدة، وفي هذه الحرب لن يحل السلام بدون نصر. فالسلام يرفرف فقط عندما يصبح الواحد منهما أو الآخر هو السيد المُعترف به.

وإنه لأمر مخطر أن نحاول المساواة والمرأة، فهي لن تكون قانعة بذلك، فهي ترضى بإخضاعها وذلك إذا كان الرجل رجلاً، وعلاوة على ذلك فإن كمالها وسعادتها يكمنان في الأمومة. «فكل شيء في المرأة هو أحجية أو لغز، ولكل شيء فيها جواب واحد، إنه الحمل والإِنجاب». وليس الرجل سوى وسيلة للمرأة، فغايتها تكون دائماً الطفل.

ولكن ما الذي تكونه المرأة بالنسبة للرجل؟ «. . إنها دمية مخطرة». «وتتوجب تربية الرجل من أجل الحرب، وتربية المرأة من أجل إنجاب المحاربين، وكل شيء غير هذا يكون طيشاً وحماقة». «ومع ذلك فإن المرأة الكاملة هي نموذج من بشرية أرقى من الرجل الكامل، وهي شيء ما أندر أيضاً. . . والرجل لا يستطيع أن يكون له من اللطف ما يكفي إزاء النساء» وإن قسماً من توتر الزواج يكمن في تكميله للمرأة وتضييقه وتفريغه للرجل. وعندما يخطب الرجل المرأة، يعرض عليها إعطاءها العالم بأسره، وعندما تتزوج منه يعطيها ما عرضه عليها، وحالما يولد الطفل يتوجب عليه أن ينسى العالم، وهنا تصبح إيثارة الحب أنانية العائلة. فالاستقامة والابتكار هما ترفان من متارف العزوبة»، وعندما يمسي الأمر متعلقاً بأعمق تفكير فلسفي، فعندئذٍ يصبح جميع الرجال المتزوجين محطاً للريبة والشك. . . ويبدو لي أنه من السخف أن ينبغي على رجل اختار تقييم الوجود ككل ميداناً له، أن يثقل كاهليه بهموم العائلة، بتوفير الخبز والأمن والمركز الاجتماعي لزوجته وأطفاله». فالكثيرون من الفلاسفة قد توفوا حينما ولد لهم الوليد الأول. «لقد هبت الريح نافذة من خلال ثقب مفتاح بابي وقائلة هيا تعالَ! وفتح بابي، بخبث دفتيه وقال فلتذهب! لكنني كنت أضطجع مكبلاً بأصفاد حبي لأطفالي». وتأتي مع الأنثوية الاشتراكية والفوضوية، فهذه جميعاً من هودج الديمقراطية، فإذا كانت المساواة في القوة السياسية أمراً عادلاً، فلماذا لا تكون هناك مساواة في القوة الاقتصادية؟ ولماذا ينبغي أن يكون هناك قادة في كل مكان؟ وهناك بعض الاشتراكيين الذي سيعجبون بكتاب زردشت، لكن نيتشه لا يريد إعجابهم ولا يرغب فيه. وبهذا يقول: «هناك البعض من الذين يبشرون بنظريتي في الحياة، ولكنهم يبشرون في الوقت ذاته بالمساواة. . . ولا أريد للناس أن يخلطوا بيني وبين هؤلاء المبشرين بالمساواة، وذلك لأن العدالة تصرخ من داخلي وتقول ليس الناس بمتساوين. وإنني لا أرغب في أن يكون بيني وبينكم أي شيء مشترك، أنتم أيها

المبشرون بالمساواة، فإن جنون العجز الطاغية يصرخ من داخل ذواتكم مطالباً بالمساواة». ويرى نيتشه أن الطبيعة تكره المساواة وتمقتها، فهي تحب التمييز بين الأفراد والطبقات والأنواع.

لذلك فإن الاشتراكية تناهض البيولوجيا: زد على ذلك أن عملية النشوء تستلزم استغلال النوع أو العنصر أو الطبقة الدونية، أو استثمار القوي لمن هو دونه، فالحياة بأكملها هي استغلال، وتعيش غائياً على حياة أخرى، فالسمك الكبير يمسك بالصغير ويلتهمه، هذه هي القصة بكاملها. ويرى نيتشه أن الاشتراكية هي الحسد: «فالاشتراكيون يريدون شيئاً ما نملكه».

وعلى كل حال فإن الاشتراكية هي حركة سلسلة القياد، فكل ما يكون ضرورياً للسيطرة عليها هو أن نفتح، بين فترة وأخرى، الباب المسحور الفاصل بين الأسياد والعبيد وأن نترك لقراء التذمر والاستياء أن يصعدوا إلى الجنة. وليس الزعماء هم الذين ينبغي أن نخشاهم ونرهبهم بل أولئك الدونيون الذين يعتقدون بأن باستطاعتهم أن يتخلصوا بالثورة من التبعية التي تكون النتيجة الطبيعية لعجزهم وكسلهم، ومع ذلك فإن العبد يكون نبيلاً فقط عندما يثور.

وعلى كل حال، فإن العبد لأنبل من أسياده الحديثين. أي البرجوازيين. وإنها لعلامة من علامات دونية حضارة القرن التاسع عشر أن ينبغي على رجل المال أن يكون قبلة لهكذا مقدار من العبادة والحسد. ولكن رجال الأعمال هؤلاء هم أيضاً عبيد ودمى للرتابة وضحايا للعمل، وليس لديهم الوقت من أجل الفِكَر الجديدة، فالتفكير أمر محرم بينهم، كما وأن مباهج العقل ليست بمتناول أيديهم. ومن هنا ينشأ قلقهم وبحثهم الدائم عن «السعادة»، فبيوتهم لا تكون أبداً مساكن، وترفهم السوقي بدون ذوق، وفي صالات عرضهم للوحات الزيتية «الأصلية» قد ألصقوا على كل لوحة سعرها، وتسلياتهم الشهوانية تبلد الذهن أكثر مما تنعشه. «فلتنظر إلى هؤلاء النفايات، إنهم يكسبون الثروات، لكنهم بذلك يصبحون أشد فقراً مما كانوا من قبل». وهم يسلمون بجميع كوابح الأرستقراطية ولكن بدون أن يجدوا طريقها المثيب المفضي إلى مملكة الذهن. «فلتنظر كيف يتسلقون، هؤلاء القردة السريعي الحركة! فالواحد منهم يتسلق فوق الآخر، وهكذا يغوصون بذواتهم في الوحل والأعماق... ولتشمم رائحة أصحاب الدكاكين المنتنة، ولتلاحظ التواء طموحهم وأنفاسهم الشريرة». وليست هناك من فائدة في امتلاك أناس كهؤلاء للثروات، وذلك لأنهم لا يستطيعون أن يسبغوا عليها الوقار باستعمالهم النبيل لها، وبالرعاية المميزة للآداب والفنون. فرجل العقل وحده

ينبغي أن يحتفظ بالملك، فهناك آخرون يعتبرون الملك غاية في ذاتها ويلاحقونه بالمزيد من التهور. «ولتتأمل في الجنون الحالي الذي يعصف بالشعوب، التي ترغب، قبل كل شيء، في إنتاج أكبر مقدار ممكن، وأن تجمع من الثروة أضخم مقدار ممكن، إن الإنسان ليمسي أخيراً من سباع الطير، فيتربص كل فرد بالآخر الدوائر، ويستحصل البعض من البعض الآخر على الأشياء عن طريق الكذب والبهتان. وهذا ما يدعونه بالجوار الطيب. . . وهم يبحثون عن أضأل ربح من كل نوع من أنواع النفاية». «وإن الأخلاق التجارية اليوم ليست سوى تدميث للأخلاق القرصانية. فهم يشترون من أرخص الأسواق، ويبيعون في أغلاها ثمناً.

ومن ثم نسمع هؤلاء الناس يصرخون مطالبين بتطبيق مبدأ «دعه يعمل»، وبأن يتركوا وشأنهم. وهؤلاء الناس بالذات هم أشد الناس حاجة إلى الإشراف والرقابة عليهم. ولربما تجد بعض درجة من الاشتراكية، مع كون هذه مخطرة، لها هنا ما يبررها. فينبغي أن نضع أيدينا على جميع فروع النقل والتجارة التي توفر تجميع الثروات الضخمة. ويجب أن نستولي لذلك على السوق المالية، وأن نصادر هذه جميعاً من الأفراد أو الشركات الخاصة، وأن ننظر إلى هؤلاء الذين يملكون الوفير الوفير، تماماً كنظرتنا إلى أولئك الذين لا يملكون شيئاً، وأن نعتبرهم جميعاً نماذج مشحونة بالخطر على المجتمع».

ويرى نيتشه أن الجندي لهو أرفع من البرجوازي ودون الأرستقراطي. فالقائد الذي يستخدم جنوده في ميدان المعركة حيث يجدون الغبطة في الموت تحت تأثير خدر المجد، لهو أنبل من المستخدم الذي يستخدم رجاله في آلة ربحه، فلتلاحظ بأي ارتياح عميق يترك الرجال مصانعهم ويسيرون إلى ميدان المجزرة. فنابليون لم يكن جزاراً بل كان محسناً، فلقد وفر للرجال الموت المكلل بالأمجاد العسكرية بدلاً من الموت من التآكل الاقتصادي، وهكذا كنت ترى الرجال يتوافدون زرافات زرافات ويحتشدون تحت لوائه المميت مفضلين أخطار المعركة على الرتابة التي لا تطاق، رتابة صنع مليون آخر من أزرار البزات. «وذات يوم سيعترفون بفضل نابليون في أنه خلق، لفترة من الزمن، عالماً كان فيه الرجل المحارب، أرجح وزناً من التاجر والمادي».

ويرى نيتشه أن الحرب علاج محبوب بالنسبة للشعوب التي تتزايد وهناً على وهن ودعة على دعة، وتمسي محطاً للاحتقار، فالحرب تثير الغرائز التي تتعفن في عصور السلم، زد على ذلك أن الحرب والخدمة العسكرية الإجبارية العامة هما

الأنطودان الضروريان للتخنث الديمقراطي. «فعندما تجعل غرائز المجتمعِ المجتمعَ، يتخلى نهائياً عن الحرب والغزو، حينذاك يكون المجتمع في حال مَن انحطاط وانحلال، ويكون ناضجاً للديمقراطية ولحكم أصحاب الدكاكين». ومع ذلك فإن أسباب الحرب الحديثة يمكن وصفها بأي شيء ما عدا الشرف والنبل، فالحروب التي دارت بين الأسر المالكة والحروب الدينية كانت أنبل قليلاً من تسوية الخلافات التجارية بالبنادق والمدافع.

«وخلال خمسين عاماً ستصطدم حكومات بابل هذه، (الحكومات الديمقراطية في أوربا)، في حرب جبارة تدور رحاها من أجل السيطرة على أسواق العالم». ولكن لربما نشأ عن هذا الجنون توحيد القارة الأروبية. وهذه غاية لن تكون حتى الحرب بسبب التجارة أبهظ ثمناً من أن يدفع لتحقيقها. وذلك لأنه فقط من أوربا الموحدة يمكن أن تبرز أرستقراطية أرقى تنقذ أوربا وتخلصها.

وتتمثل المشكلة في السياسة في منع رجل الأعمال من الحكم، وذلك لأن إنساناً كهذا يكون قصير النظر وضيق الأفق كسياسي، ولا يتمتع بالنظر البعيد وسعة الأفق اللذين يتمتع بهما الأرستقراطي بالمولد والمدرب على فن سياسة الدولة، فللرجل الأنبل حق إلّهي في الحكم. وأعني بذلك حق آبليته المتفوقة. زد على ذلك أن للإنسان العادي مكانه، ولكن ليس على سدة العرش. ويكون الرجل العادي مغتبطاً في مكانه، وتكون فضائله ضرورية للمجتمع كضرورة فضائل قائده.

«والحق أنه غير جدير إطلاقاً بذهن أعمق أن يعتبر العادية في ذاتها نبذاً ورفضاً. فبالاجتهاد وحسن التدبير والانتظام والاعتدال والقناعة الراسخة، . بفضائل كهذه يصبح الإنسان العادي كاملاً، لكنه يكون كاملاً كإداة فقط». فالمدنية الراقية هي هرم، وبمقدورها أن تقف على قاعدة عريضة فقط، ومستلزمها هو عادية قوية سليمة متماسكة. فسيكون هناك دائماً وفي كل مكان، البعض قادة والبعض الآخر أتباعاً، وستُرغم الأكثرية على العمل بالتوجيه الذهني للرجل الأرقى وستكون سعيدة بذلك.

ويقول نيتشه بهذا الصدد:

«حيثما وجدت أشياء حية، كنت أسمع الخطب المطالبة بالطاعة. فجميع الأشياء الحية هي أشياء تطيع، وهاكم الثاني: إن المأمور هو ذاك الذي يعجز عن إطاعة ذاته. هذا هو أسلوب الأشياء الحية وطريقها. وهاكم ثالث أمر سمعته: أن تأمر لأصعب عليك من أن تطيع، وليس فقط أن الآمر يحمل عبء جميع أولئك الذين يطيعون، وأن

هذا العبء يحطمه بيسر وسهولة، بل لقد تبدى لي أن كل قيادة تحتوي على مجهود ومجازفة كلها مخاطر، لذلك ففي أي وقت تقوم الأشياء الحية بإصدار الأوامر، فأنها تجازف حينذاك بذواتها».

إذن فإن المجتمع سينقسم، حسبما يرى نيتشه، إلى ثلاث طبقات: المنتجين، (الفلاحين والبروليتاريا ورجال الأعمال)، والرسميين (الجنود والموظفين) والحكام. وهذه الطبقة ستحكم ولكن أبناءها لن يكونوا موظفين في الحكومة، فعمل الحكومة الواقعي هو عمل حقير. فالحكام سيكونون رجال دولة فلاسفة أكثر من كونهم موظفين. وسترتكز قوتهم على السيطرة على الأمور المالية والجيش، ولكنهم سيعيشون كالجنود أكثر من عيشهم كماليين ومموِلين. وسيكونون حماة أفلاطون بالذات، فلقد أصاب أفلاطون حينما رأى في الفلاسفة أرقى البشر. وسيكونون رجالاً مهذبين شجعاناً وأقوياء، فهم العلماء والقادة العسكريون معاً، وستوحد بينهم الدماثة وروح الجماعة: «فهؤلاء الرجال تبقيهم، بصورة صارمة، الأخلاق والاحترام والعادة والعرفان، وأكثر من ذلك الرقابة والغيرة المتبادلتان، داخل الحدود، وسيكونون مبتكرين مبدعين في التبصر والسيطرة على الذات والرقة والكبرياء والصداقة.

فهل ستكون هذه الأرستقراطية طبقة ويكون سلطانها متوارثاً؟ نعم بمعظمها ستكون كذلك، ولكن ستكون لها منافذ تفتح بين فترة وأخرى لإدخال دم جديد إليها، ولكن لا يوجد هناك من شيء يكون بمقدوره أن يلوث ويضعف الأرستقراطية هكذا إضعافاً وتلويثاً كتزاوج أفرادها والطبقة الصعلوكة الثرية كما درجت الأرستقراطية الإنكليزية على ذلك، فمثل هذا التزاوج هو الذي حطم أعظم هيئة حكومية شهدها العالم حتى اليوم. أعني بهذه مجلس الشيوخ الروماني الأرستقراطي. فليست هناك «صدفة في المولد»، فكل ولادة هي حكم تصدره الطبيعة على الزواج، والرجل الكامل إنما يولد بعد أجيال من الانتخاب والإعداد، فأسلاف كل إنسان قد دفعوا ثمن ما يكونه».

ولكن هل يؤذي هذا القول آذاننا العريقة في الديمقراطية شديد الأذى؟ «لكن تلك الأقوام التي تستطيع أن تحتمل هذه الفلسفة هي أقوام مقضي عليها بالهلاك، أما تلك العناصر التي تعتبرها أعظم بركة، فهي العناصر المكتوب عليها أن تصبح أسياداً للعالم». وفقط بمقدور أرستقراطية كهذه أن تكون لها الرؤيا والشجاعة لجعل أوروبا أمة ولإنهاء هذه القومية البقرية، وهذه الوطنية الحقيرة. فلنكن أوروبيين أخياراً على شاكلة نابليون وغوتيه وبيتهوفن وشوبنهور وستندال وهايني. فلقد مضى علينا زمن جد

طويل ونحن شظايا وهتامات متناثرة مما يمكن أن يكون كلاً كاملاً. فكيف يمكن لحضارة عظمى أن تنمو في هذا الجو من الأهواء الوطنية وضيق الأفق الإقليمي؟ إن زمن السياسات الحقيرة قد ولى وانقضى، وحان أوان الإرغام على اتباع السياسات العظمى. فمتى سيتبدى العنصر الجديد وسيتجلى الزعماء الجدد؟ ومتى ستولد أوربا؟

«ألم تسمع بعد أي شيء عن أطفالي؟ هيا حدثني عن حديقتي، عن جزري السعيدة وعن عنصري الجديد الجميل. فمن أجلهم أنا ثري، ومن أجلهم أمسيت فقيراً. . . فما الذي لم أتنازل عنه؟ وما الذي لن أتنازل عنه كي أمتلك شيئاً واحداً: كي يكون لي أولئك الأطفال، تلك الزروع الحية، أشجار الحياة تلك، أشجار أسمى ما لي من إرادة وأمل؟».

نقد

إن زردشت لقصيدة جميلة، ولربما كان قصيدة أكثر من كونه فلسفة. إننا نعرف بأنه توجد هنا أشياء مرفوضة عقلاً، ونعرف بأن الرجل قد اشتط بعيداً في محاولته لإقناع نفسه وتصحيحها، ولكن بمقدورنا أن نراه يتألم ويعاني في كل سطر خطه، وهكذا يجب علينا أن نحبه حتى حيث نرتاب ونشك ونسأله. فهناك زمن ينتابنا فيه تعب من العاطفية والخداع، ونستسيغ خلاله لسعة الشك والإنكار، وهنا يحضرنا نيتشه كمقوي، كمساحات من عراء طلق، كهواء منعش نتنفسه عقب حفل في كنيسة تغص بروادها. «إن ذاك الذي يعرف كيف يتنفس في هواء كتاباتي ليدرك أن هواء الذرى هو الذي ينعش ويشدد. ولكن الإنسان يجب أن يكون مُعدّاً له، وإلا فإن هذا الهواء سيقتله». ولكن يجب ألا يخطىء أي واحد منا فيعتبر هذا الحامض حليب طفل رضيع.

ومن ثم فيا له من أسلوب، أسلوب نيتشه! «إن الناس سيقولون ذات يوم بأنني وهنيريش هايني كنا ببعيد أعظم فنانين كتبا أبداً باللغة الألمانية، وإننا خلفنا أفضل ما بمقدور أي ألماني أن يكتبه وراءنا بأشواط لا تقاس ولا تحسب».

والحق إن الواقع هو تقريباً كذلك. ويقول نيتشه:

«إن أسلوبي يرقص»، وكل جملة خطها هي مزراق ورمح، ولغته سلسة قوية ومتوترة. وأسلوبه لهو أسلوب المبارز، فهو شديد السرعة والإشراق با سبة للعين العادية.

ولكن حين قراءتنا لكتاباته ندرك أن بعضاً من هذا الإشراق يعود إلى المغالاة والغلو، وإلى أنانية مشوقة لذيذة، لكنها أخيراً عصابية، وإلى قلب استعداده أكثر من سهل لكل مفهوم مسلم به، وإلى السخرية من كل فضيلة وتمجيد كل رذيلة، وهو يجد، كما نكتشف غبطة طالب سفمور في المفزع والمؤذي للنفس، ونستنتج أنه من السهل على المرء أن يكون مشوقاً لذيذاً، عندما لا تكون له أية أهواء متحيزة للأخلاق. فهذه المزاعم الدغمائية، وهذه التعاميم غير المكيفة وهذه التكرارات النبوية وهذه المناقضات للآخرين والتي ليست بأكثر من مناقضاته لنفسه، إنما تكشف عن عقل فقد توازنه، عقل يترنح على حافة الجنون. وأخيراً نشعر بأن هذا الإشراق قد أنهكنا واستهلك أعصابنا كأنه السوط يلسع بضرباته الجلد، أو التأكيد الصاخب أثناء الحديث. ففي هذه اللهجة العنيفة يوجد نوع من عصف تيوتوني، وليس هناك أي شي من ذاك الكابح الذي هو المبدأ الأول للفن، ولا أي شيء من ذاك التوازن والتناغم ودماثة الحوار التي أعجب بها نيتشه هكذا إعجاب في الفرنسيين. وبالرغم من ذلك فإن أسلوبه لأسلوب جبار، فهو يجتاحنا بانفعاله وتكراره، ونيتشه لا يبرهن، بل يعلن ويصرح ويكشف، وهو يكسبنا بخياله أكثر من كسبه لنا بمنطقه، وهو لا يقدم لنا فلسفة وليس مع ذلك فقط قصيدة، بل مذهباً جديداً وأملاً جديداً وديناً جديداً.

ولقد كان يفكر بمقدار ما يكشف أسلوبه عن كونه ابناً للحركة الرومانتيكية وهو يسأل: «ما الذي يتطلبه أولاً وأخيراً الفيلسوف من نفسه؟ إنه يريد غلبة عصره داخل نفسه ليصبح أزلياً أبدياً»، ولكن هذه كانت نصيحة كمال شرفها بإهماله لها أكثر من تشريفه لها بمراعاتها. لقد تعمد بروح العصر وبالغمس الكلي، ولم يدرك كيف أن مذهب كنت في نسبة المعرفة Subijectivism. أي «العالم هو تصوري» كما يضعها شوبنهور بإخلاص واستقامة. قد أدى إلى «الذات المطلقة» لدى فيختي، وأدت هذه إلى الفردية غير المتزنة لسترنر، وأفضت هذه إلى المذهب المنافي للآداب العامة، مذهب السوبرمان. زد على ذلك أن السوبرمان ليس فقط «عبقري» شوبنهور وليس «ببطل» كارليل أو سيغفريد فاغنر، فهو يبدو، بصورة مريبة، ككارل مور شللر وغوتس غوتيه، فنيتشه قد اقتبس من غوتيه الشاب أكثر من كلمة الإنسان الأعلى، غوتيه الذي سخر نيتشه حسداً من سكينته الأولمبية التي عاشها فميا بعد. ونحن إذا تأملنا في رسائله نجدها مليئة بالعاطفة والرقة، فجملة «أنا أعاني أو أتألم» تتردد فيها تقريباً مقدار ما تتردد تكراراً جملة «أنا أموت» عند هايني. وهو يدعو نفسه «بالصوفي وبذي الروح الشريرة تقريباً»، ويتحدث عن «مولد المأساة» بوصف هذا الكتاب «اعترافاً يدلي به

رومانتيكي». وهو يكتب إلى براندیس قائلاً: «أخشى أن يكون في من الموسيقي أكثر مما يجعلني أن أكون رومانتيكياً». «وإن المؤلف يجب أن يصمت عندما يبدأ كتابه بالحديث»، لكن نيتشه لا يخفي نفسه أبداً، بل إنك تراه يندفع بالحديث مستخدماً ضمير المتكلم في كل صفحة من صفحات مؤلفاته. وإن تمجيده للغريزة فوق الفكر، وللفرد فوق المجتمع، وللديونيسي فوق الأبولوني (أي للنموذج الرومانتيكي فوق الكلاسيكي)، إنما يهتك الستر عن عصره هتكاً أكيداً كتأريخي يومي مولده ووفاته. فلقد كان بالنسبة لفلسفة عصره ما كانه فاغنر بالنسبة للموسيقى، أي أنه كان ذروة الحركة الرومانتيكية، والمد العالي للتيار الرومانتيكي، فلقد مجد وحرر إرادة «شوبنهور» وعباقرته من جميع الكوابح الاجتماعية، شأنه في ذلك شأن فاغنر ممجد الانفعال ومحرره، هذا الانفعال الذي عض على قيوده الكلاسيكية في السوناتا العاطفية وفي السيمفونيتين الخامسة والتاسعة. لقد كان آخر وريث عظيم من سلالة روسو.

ولنعد الآن إلى الطريق التي مشيناها معاً ونيتشه، ولندلِ له ببعض اعتراضاتنا، مهما تكن معدومة الفاعلية، هذه الاعتراضات التي كثيراً ما أغرتنا بمقاطعته. لقد كان حكيماً بما فيه الكفاية ليرى بأم عينه مقدار ما في أصالة كتاب مولد المأساة من أمور مرفوضة عقلاً. فالعلماء من أمثال فيلاموفتز .مولندورف قد أدانوا الكتاب هذا ضاحكين وطردوه من قاعة المحكمة الفيلولوغية.

فمحاولته الرامية إلى استخراج فاغنر من آشيل كانت تضحية بالذات قدمها متعبد شاب على مذبح إله طاغية.

فمن الذي يعتقد بأن عصر الإصلاح الديني كان«ديونيسياً». أي أنه كان وحشياً ومنافياً للآداب العامة وخمرياً عربيداً وهتوكاً. وأن عصر النهضة كان تماماً نقيضاً لذاك، إذ كان هادئاً مكبوحاً معتدلاً وأبولونياً؟ ومن بإمكانه أن يرتاب في «أن السقراطية كانت ثقافة الأوبرا؟» فالهجوم على سقراط كان ترفع إنسان فاغنري على الفكر المنطقي، وأن الإعجاب بديونيس كان هيام إنسان مترهل بالفعل (ومن هنا نشأ أيضاً تأليه نيتشه لنابليون)، وحسداً خفياً يكنه عازب خجول من الإدمان على الخمرة والزوجية الرجليين.

ولربما كان نيتشه مصيباً في اعتباره لعصر ما قبل سقراط بوصفه أيام المازور التي عرفتها اليونان، ولا ريب في أن الحرب البولوبوينزية قد قوضت القواعد الاقتصادية والسياسية للحضارة البركليسية.

ولكنه لمما ينافي العقل قليلاً أن يرى نيتشه من سقراط فقط النقد العامل على الانحلال، (كما لو أن عمل نيتشه الرئيسي لم يكن كذلك)، وأن لا يرى فيه أيضاً العمل على إنقاذ مجتمع دمرته الحرب والفساد واللاأخلاقية أكثر مما دمرته الفلسفة. وليس بمقدور سوى أستاذ في التناقض أن يضع شظايا هرقليط الغامضة والدغماتية في مرتبة أرفع من مرتبة حكمة أفلاطون الرخيمة المنتشية وفنه المطور.

ونيتشه يشهر بأفلاطون كما يشهر بجميع دائنيه، فليس هناك من إنسان يبدو بطلاً في نظر المدينين له، ولكن ما الذي تكونه فلسفة نيتشه ما عدا الأخلاق الوضعية لثراسيماخوس وكاليكلس وسياسة أفلاطون وسقراط؟ ومع كل ما كان له من فيلولوغيا فإنه لم ينفذ أبداً إلى روح الأغارقة، فهو لم يتعلم أبداً الدرس القائل بأن الاعتدال ومعرفة الذات، (كما علمت بذلك نقوش دلفي والفلاسفة الأعظم)، يجب أن يمدا جسراً بدون أن يخمدا نيران الانفعال والرغبة، وأن أبولو يجب أن يحد ديونيس. لقد وصف البعض نيتشه بأنه وثني، ولكنه لم يكن كذلك، فهو لم يكن وثنياً إغريقياً كبركليس ولا وثنياً ألمانياً كغوتيه، لقد كان يفتقر إلى الاتزان والكابح اللذين جعلا من هذين رجلين قويين. وهو يكتب قائلاً: «سأعيد إلى الناس الصفاء الذي هو شرط كل حضارة»، ولكن يا للأسف كيف يكون بمقدور المرء أن يعطي ما ليس عنده؟

وزردشت من جميع مؤلفات نيتشه هو أوفرها أمْناً من النقد، وسبب ذلك يعود إلى كونه غامضاً من ناحية، ولأن مميزاته تمسخ من ناحية أخرى كل مجهود يرمي إلى إيجاد الأخطاء فيه. ففكرة العَوْد الأبدي، مع أنها فكرة مألوفة لدى سبنسر «الأبولوني» كما هي مألوفة لدى نيتشه الديونيسي، غير أنها تصعق الإنسان بوسواس وبيء، إنها مجهود سحري يُبذل في آخر دقيقة لاستعادة الإيمان بالخلود. ولقد رأى كل ناقد التناقض بين التبشير الجريء بالأنانية، («إن «زرادشت ليعلن الأنا كاملة سليمة ومقدسة، والأنانية مباركة»، وهذا صدى أكيد من أصداء سترنر)، وبين المطالبة بالغيرية والتضحية بالذات تمهيداً وخدمة للسوبرمان. ولكن من الذي يقرأ هذه الفلسفة ولا يصنف نفسه سوبرماناً بل خادماً؟

أما فيما يتعلق بالمذهب الأخلاقي الوارد في كتابيه:

«ما وراء الخير والشر» و «سلسلة نسب الأخلاق»، فإن هذا المذهب لهو مغالاة منعشة ومبالغة منشطة. ونحن نعترف بالحاجة إلى مطالبة الناس بأن يكونوا أشجع وأشد قسوة على نفوسهم، وأن الفلاسفة الأخلاقيين جميعهم تقريباً قد طالبوا بذلك، ولكن

لا توجد هناك ضرورة ملحة لنطلب من الناس أن يكونوا «أشد وحشية وشراً». ويقيناً أن هذا الأمر لإفراط في التبرع؟ كما وأنه ليست هناك من دعوة عظيمة تجعلنا نتذمر من كون الأخلاق سلاحاً يستخدمه الضعيف للحد من سلطان القوي، فالأقوياء لا يتأثرون بهذا القول عميق تأثر، وهم بالأحرى يستعملونه بدورهم استعمالاً ماهراً: فمعظم الشرائع الأخلاقية تفرض من فوق، أكثر من تحت، والجمهور يمتدح ويذم بتقليده للوقار أو الهيبة. ومن الحسن أيضاً أن ينبغي، بين فترة وأخرى، إساءة معاملة الاتضاع، «فلقد عرفنا الاسترحام والإغراق مدة كافية من الزمن» كما يقول الشاعر الأشيب الطيب، ولكن المرء لا يلحظ أي فيض من هذه الصفة في الخلق الحديث، فهنا نرى نيتشه قد قصر عن فهم ذاك المفهوم التاريخي الذي امتدحه بوصفه هكذا ضرورياً للفلسفة، ولولا ذلك لرأى في نظرية وداعة القلب وتواضعه أنطوداً ضرورياً للفضائل العنيفة الجسورة، فضائل البرابرة الذين تقريباً دمروا، في الدورة الألفية الأولى من تاريخ المسيحية، تلك الثقافة بالذات التي يعود نيتشه إليها دائماً طلباً للغذاء والملجأ.

ويقيناً أن هذا التوكيد الوحشي على القوة والحركة لهو صدى عصر فوضوي محموم؟ فإرادة القوة الشاملة المزعومة هذه بالكاد تعبر عن طمأنينة الهندوسي وسكونه، أو عن هدوء الصيني، أو رتابة فلاح القرون الوسطى القانعة. إن القوة هي صنم يعبده البعض منا، لكن معظمنا يتوق بالأحرى إلى الأمن والسلام.

وكما يلاحظ القارىء، أن نيتشه، يفشل بصورة عامة في الاعتراف بمكانة الغرائز الاجتماعية وقيمتها، وهو يعتقد بأن الحوافز الأنانية والفردية تحتاج إلى تدعيم عن طريق الفلسفة! وينبغي على الإنسان أن يعجب متسائلاً أين كانت عينا نيتشه عندما نسيت أوروبا بأكملها، في حمأة الحروب الأنانية، تلك العادات والمكتسبات الحضارية التي أعجب بها أي إعجاب، والتي تعتمد، بصورة هكذا رجراجة، على التعاون والوداعة الاجتماعية وكبح الذات. ولقد كانت الوظيفة الأساسية للمسيحية أن تلطف، عن طريق تفقيه الأمم بالمثل الأعلى والغائي للوداعة واللطف، البربرية الطبيعية في البشر، وما على أي مفكر يخشى أن يكون البشر قد أفسدوا حينما جردوا من الأنانية فأفرطوا في ممارسة الفضيلة المسيحية، إلا أن ينظر حوله ليتعزى ويتأكد ثانية.

ونظراً لأن المرض والعصبية قد فرضا عليه الوحدة، ومرغماً على خوض غمار الحرب ضد ترهل الإنسان وعاديته، لذلك دُفع به إلى الافتراض بأن الفضائل العظمى

هي فضائل أولئك الذين يقفون وحيدين متوحدين. وكانت ردة فعله على إغراق شوبنهور للفرد في النوع، تحريراً للفرد من الرقابة الاجتماعية. وعندما فشل في بحثه عن الحب، تحول ضد المرأة وهاجمها بمرارة غير جديرة بفيلسوف وغير طبيعية في رجل، ولافتقاره إلى الأبوة وفقدانه للصداقة، لم يعرف أبداً بأن أجمل لحظات الحياة تحل من خلال التبادلية والرفاقة، أكثر من حلولها من خلال السيادة والحرب. ونيتشه لم يمهله الأجل ما يكفي، أو لم يعش عمقاً ما يكفي لإنضاج أنصاف حقائقه إلى حكمة، ولربما لو امتد به الأجل مدة أطول من الزمن لكان قد أحال فوضاه الأبحة الضارة إلى فلسلة متناغمة، فكلماته التالية تلك كانت تنطبق عليه أكثر من انطباقها على المسيح حين تحدث عنه وقال:

«لقد مات في سن جد مبكرة، وأنه كان بنفسه سينقض نظريته لو أنه بلغ سناً أنضج، لقد كان فيه من النبالة ما يكفي لينقضها! لكن للموت كانت خطط أخرى».

ولربما كانت رؤياه في السياسة أسلم منها في الأخلاق. فالأرستقراطية هي الحكومة المثالية، ومن منا ينكر ذلك؟ «إيه أيتها السماوات الرحيمة! إن في كل أمة نخبة هي الأنسب والأعمق حكمة والأجسر شجاعة، فمن الذي كان بمقدورنا أن نجده ونتوّجه ملكاً علينا، وبأي فن نكتشفه؟ ألا تريد السماوات بشفقتها أن لا تعلمنا أي فن، وذلك لأن حاجتنا لذاك الإنسان حاجة ماسة!». ولكن من هم النخبة؟ وهل تتبدى النخبة فقط في عائلات معينة؟ ولذلك يجب أن تكون لدينا أرستقراطية وراثية متوارثة؟ ولكن لقد كانت لنا تلك الأرستقراطية، وقد نجمت عنها ملاحقات عصْبية وانعدام مسؤولية طبقية وأفضت إلى جمود وركود.

ولربما أن تزاوج الأرستقراطيات والطبقات الوسطى قد أنقذ الأرستقراطيات مقدار ما دمرها، وإلا كيف تمكنت الأرستقراطية الإنكليزية من الحفاظ على نفسها؟ أو لربما كان التوالد الداخلي مشيعاً للانحلال؟

ومن الواضح أن لهذه القضايا المعقدة العديد من الوجوه، هذه القضايا التي رشقها نيتشه بتحرق شديد كذاك، بتواكيده ورفوضه لها. زد على ذلك أن الأرستقراطيات المتوارثة لا ترغب في توحيد العالم، فهي تنزع إلى ممارسة سياسية قومية ضيقة الأفق، مهما يكن سلوكها كوسموبوليتياً، وهي إذ تخلت عن القومية فعندئذ ستفقد منبعاً رئيسياً من منابع قوتها. إنه معالجة العلاقات الخارجية. ولربما أن الدولة العالمية لن تكون كريمة والثقافة كما يعتقد نيتشه، فالجماهير الضخمة تتحرك ببطء، ولربما أن ألمانيا قد فعلت من أجل الثقافة عندما كانت مجرد «ملمح جغرافي» ولها

بلاطاتها المستقلة والمتنافسة على رعاية الفن وتشجيعه، أكثر مما فعلته من أجلها في أيام الوحدة والأمبراطورية والتوسع، فلم يكن أمبراطوراً ذاك الذي شمل غوتيه برعايته وأنقذ فاغنر.

إنه لوهم شائع هو الوهم بأن مراحل الثقافة العظمى كانت هي عصور الأرستقراطية المتوارثة. فالأمر على العكس من ذلك تماماً إذ أن الحقبات المشرقة المزهرة، حقبات بيركليس والمديتشي وأليصابات والحقبة الرومانتيكية قد تغذت بثروة البرجوازية الناشئة، كما وأن العائلات الأرستقراطية لم تكن هي التي أبدعت روائع الأدب والفن، بل إن أبناء الطبقة الوسطى هم الذي قاموا بذلك. لقد أبدعها رجال كسقراط الذي كان ابناً لقابلة وكفولتير نجل المحامي وشكسبير ولد الجزار.

إن عصور الحركة والتبديل هي التي تنعش الإبداع الثقافي، إنها عصور تنشأ خلالها طبقة جديدة قوية وذات عنفوان وترتفع إلى مراتب السلطان والكبرياء، وكذلك هي أيضاً الحال في السياسة. وإنه لعلم انتحاري أن نقوم فنحرم ممارسة فن السياسة على عباقرة كأولئك الذين تفتقر إليهم سلسلة النسب الأرستقراطي، لذلك فإنه لقانون أفضل هو ذاك القانون القائل «المستقبل مشرع الأبواب أمام الموهبة» حيثما وأينما وُلدت، وأن للعبقرية طريقها لتولد في أغرب الأماكن وأعجبها. فلنترك للنخبة بأكملها أن تحكمنا، فالأرستقراطية تكون خبرة فقط عندما تكون هيئة مرنة منسابة من الناس، حيث لا يكمن احتكارها للسلطان في المولد بل في الآبلية. إنها أرستقراطية يجري انتخابها وتغذيتها بصورة مستمرة من ديمقراطية توفر تكافؤ الفرص وإتاحتها للجميع.

وبعد هذه الاستنتاجات، (إذا كان يتوجب استنتاجها)، فما الذي يبقى؟ يبقى ما يكفي لإزعاج كل ناقد وإتعابه. فكل متطلع إلى الاحترامية قد دحض ما جاء به نيتشه، ومع ذلك فإن نيتشه ينتصب كعلم في الفكر الحديث، وقمة جبل في النثر الألماني. ولا شك أنه كان يغالي بعض الشيء عندما تنبأ بأن المستقبل سيقسم الماضي إلى «ما قبل نيتشه» وإلى «ما بعد نيتشه»، ولكنه قد نجح في التأثير في تنقيح نقدي نافع ومفيد للمؤسسات والآراء التي كانت تعتبر، طيلة قرون من الزمن، أموراً مسلماً بها. كما وأنه أوجد مطلاً جديداً على الدراما والفلسفة الإغريقيتين، كما وأنه أظهر منذ فاتحة البداية بذور الانحطاط الرومانتيكي في موسيقى فاغنر، كما وأنه حلل طبيعتنا البشرية بمهارة حادة كمبضع الجراح، ولربما كان عمله نافعاً ومفيداً كذاك، كما وأنه عرّى بعض

جذور الأخلاق المستورة تعرية لم يسبق لأي مفكر حديث أن قام بمثلها، كما وأنه أدخل قيمة بقيت عملياً مجهولة حتى الآن في ميدان الأخلاق الوضعية. وأعني بهذه القيمة الأرستقراطية. كما وأنه أوجد قوة وإرغاماً، ضبطاً مستقيماً للمضامين الأخلاقية للمذهب الداروني، كما وأنه كتب أعظم قصيدة نثرية في آداب عصره، كما وأنه (فوق كل شيء)، قد أدرك الإنسان كشيء ما يجب على الإنسان أن يبزه ويتجاوزه.

لقد كان يتحدث بمرارة، ولكن بإخلاص لا يقدر بقيمة أو ثمن، وكان فكره يتدفق من خلال غيوم الفكر الحديث وشعوعه كأنه البرق المطهر والريح المندفعة الزاحمة، وأن هواء الفلسفة الأوروبية لهو اليوم أنقى وأشد إنعاشاً، وذلك لأن نيتشه قد كتب.

الخاتمة

«إنني أعشق ذاك الذي يريد خُلق شيء ما يتجاوز نفسه ومن ثم يهلك ويبيد» هكذا قال زردشت.

لا شك أن فكرة نيتشه قد استهلكته قبل أوانه. فمعركته ضد زمانه قد أفقدته توازن عقله، «فالمرء كان يجد دائماً شيئاً مرعباً يدفعه إلى الحرب ضد مذهب أخلاق عصره، لكن العصر سينتقم، وسيكون له انتقامه من الداخل ومن الخارج معاً». وقرابة النهاية ازداد نيتشه مرارة على مرارة، فهاجم الأشخاص والأفكار أيضاً. لقد هاجم فاغنر والمسيح... الخ. ولقد كتب ذات مرة يقول: «إن النمو في الحكمة يُقاس، بدقة، بانخفاض المرارة». ولكن لم يكن بمقدوره إقناع قلمه بذلك. وحتى ضحكه أصبح عُصابياً عندما انهار عقلاً، ولم يكن هناك من شيء يستطيع الكشف عن السم الذي كان يأكله أفضل من التأمل: ولقد قال ذات اليوم «إنني أفضل الناس علماً بالسبب الذي يجعل من الإنسان الحيوان الوحيد الضاحك، فالإنسان هو وحده الذي يعاني ويتألم بهكذا تعذيب وتبريح، حتى أرغم على اختراع الضحك»، ولقد كان المرض والعماء المتزايد الجانب الفيزيزلوجي من انهياره، فأخذ ينهار تحت وطأة وساوس جنون الاضطهاد والعظمة والجور عليه، ولقد أرسل أحد مؤلفاته إلى تين، مرفوقاً برسالة تؤكد للناقد العظيم، على أن ذاك المؤلف هو أعظم كتاب وُضع أبداً، كما وملأ كتابه الأخير Ecce Homo بامتداح ذات مجنون كما رأينا من قبل. ومن المؤسف أننا في Ecce Homo نشاهد نيتشه فقط أوضح مشاهدة!

ولربما أنه لو لاقى بعض تقدير من الآخرين، لكان ذلك سيكبح من جماح هذه

الأنانية التعويضية، ولوفر له قبضة أشد على المنظور وعلى سلامة العقل. ولكن التقدير جاء بعد فوات الأوان. ولقد أرسل له تين كلمة كريمة في المدح والإطراء عندما تجاهله جميع الآخرين أو شتموه، ولقد كتب إليه براندیس يخبره بأنه يلقي سلسلة من المحاضرات في مذهب نيتشه الرديكالي الأرستقراطي في جامعة كوبنهاغن، وكتب إليه سترندبرغ يعلمه بأن يُحول فِكَر نيتشه للاستعمال الدرامي، ولربما كان أفضل جميع الرسائل، هو الشيك بأربعمائة دولار الذي أرسل به معجب مجهول. ولكن عندما جاء بصيص النور هذا، كان نيتشه قد أمسى تقريباً أعمى بصراً وروحاً، وكان قد فقد كل أمل.

ولقد كتب بهذا الصدد يقول: «إن زماني لم يحن بعد، وفقط البعد غدٍ يخصني».

ونزلت آخر الضربات به في مدينة تورين وفي شهر كانون الثاني من عام ١٨٨٩، وجاءت بشكل ضربة من صرع، فعاد يتحسس متعثراً طريقه إلى عليته، وانطلق يرسل بالرسائل المجنونة، فكتب إلى كوسيما فاغنر رسالة تتألف من كلمات ثلاثة: «أريادين إنني أحبك»، لكنه كتب إلى براندیس كتاباً أطول من ذاك ووقعه «بالمصلوب»، وأرسل إلى بوركهاردت وأوفربك مكاتيب هكذا خيالية حيث جعلت هذا الأخير يسارع إلى مساعدته. فوجد نيتشه يضرب على البيانو بكوعيه ويغني ويصرخ بنشوته الديونيسية، فحملوه أولاً إلى مصح للأمراض العقلية[1]، ولكن سرعان ما حضرت أمه وطالبت به ووضعته تحت رعايتها الغفور. فيا له من منظر! منظر امرأة تقية ورعة تحملت، بتأثر لكن بصبر، صدمة مروق ابنها من كل ما هو عزيز على قلبها، والتي، مع ذلك لم ينتقص هذا الأمر من حبها له، تتلقاه الآن بذراعين مفتوحتين كأنها «بيبتا» أخرى.

توفيت والدة نيتشه في عام ١٨٩٧، وحملته أخته ليعيش معها في فايمار. وهنا قام كرامر بنحت تمثال له. إنه لتمثال يبعث على الرثاء إذ يظهر العقل، الذي كان ذات يوم جباراً، محطماً مستسلماً لا حول له ولا طول، ومع ذلك فإنه لم يكن إطلاقاً غير سعيد، فالسلام والسكينة اللذان لم يعرفهما أبداً حينما كان سليم العقل، أمسيا مُلكاً له، لقد كانت الطبيعة رحيمة به عندما ضربته بالجنون. ولقد شاهد ذات مرة أخته تبكي حينما كانت تنظر إليه، فلم يكن بمقدوره فهم دموعها، فبادرها سائلاً: «أليصابات لماذا تبكين؟ ألسنا سعيدين؟».

(١) ولقد علق نوردو المتحجر الفؤاد على ذلك قائلاً: إنه الرجل المناسب للمكان المناسب.

ولقد سمع ذات مرة بعضهم يتحدث عن الكتب، فأشرق وجهه الشاحب المكفهر وقال مشرقاً: «آه! أنا أيضاً قد كتبت بعض الكتب الجيدة». ومن ثم انتهت برهة الصحو هذه وعبرت.

ووافاه الأجل في عام ١٩٠٠، ومن النادر أن نجد إنساناً كنيتشه دفع لقاء العبقرية ثمناً باهظاً.

الفصل العاشر

الفلاسفة الأوروبيون المعاصرون
بيرغسون ـ كروتشي ـ برتراند راسل

□ هنري بيرغسون □ بنديتو كروتشي □ برتراند راسل

هنري بيرغسون

١ ـ الثورة على المذهب المادي

يجوز لنا أن نكتب تاريخ الفلسفة الحديثة بمصطلحات حرب من الفيزياء وعلم النفس. فالفكر قد يبدأ بموضوعه، ويحاول أخيراً، بصلابة وارتباط، إدخال حقيقته الواقعية الخاصة والغامضة داخل دائرة الظواهر المادية والقانون الميكانيكي أو يجوز أن يبدأ بذاته، وأن تدفع به ضرورات المنطق الظاهرة إلى إدراك جميع الأشياء كصور للعقل ومخلوقات له. ولقد أعطت أولوية الرياضيات والميكانيكا في تطور العلم الحديث والإنعاش المتبادل بين الصناعة والفيزياء تحت الضغط المشترك للحاجات المتزايدة، التأمل دافعاً مادياً، وأصبحت أكثر العلوم نجاحاً كنماذج للفلسفة.

وبالرغم من إلحاح ديكارت على أنه ينبغي على الفلسفة أن تبدأ بالذات الإنسانية، ومن ثم تنطلق خارجاً، فإن تصنيع أوروبا الغربية قد دفع بالفكر بعيداً عن الفكر، ودفع به في اتجاه الأشياء المادية.

وجاء مذهب سبنسر ليكون ذروة التعبير عن وجهة النظر الميكانيكية هذه. ومع أنهم هتفوا باسمه كفيلسوف للداروينية، غير أنه، من وجهة أكثر واقعية كان صورة منعكسة للمذهب الصناعي وشارحاً له. فلقد خلع على الصناعة من الأمجاد والفضائل مقداراً يبدو لنظرنا الخلفي على أنه يبعث على الهزء والسخرية. فلقد كان مطله مطل الميكانيكي والمهندس المستغرقين في حركات المادة أكثر من كونه مطل العالم البيولوجي الذي يشعر بحماسة الحياة وإقبالها على العمل. ولذلك فإن سبب الضمور السريع الذي اعترى فلسفته يعود إلى حد بعيد إلى استبدال وجهة النظر الفوزيقية بوجهة النظر البيولوجية في الفكر الحديث، وإلى النزوع المتزايد إلى رؤية جوهر العالم وسره في حركة الحياة أكثر من رؤيتها في قوة استمرار الأشياء. والحق أن المادة بالذات قد اتخذت لها في أيامنا هذه حياة: فدراسة الكهرباء والمغنطيسية والإلكترون قد أعطت نكهة حياتية للفيزياء. الأمر الذي كان تقريباً الطموح الواعي للفكر الإنكليزي. فنحن

ندنو من فيزياء أشيعت فيها الحياة، ومن مادة بُعثت تقريباً فيها الروح. ولقد كان شوبنهور هو الأول في الفكر الحديث، الذي أكد على إمكانية جعل معنى الحياة العام أشد جوهرية وأوسع شمولاً من معنى القوة العام، وأن يبرغسون هو الذي تعهد، في جيلنا هذا، هذه الفكرة، وهدى تقريباً إليها عالماً خاصاً وذلك بقوة إخلاصه وبلاغته. . .

في عام ١٨٥٩ وُلد بيرغسون في باريس ومن أبوين يهوديين. ولقد كان طالباً ذكياً مجتهداً ويبدو أنه قد نال كل جائزة وضعوها حيث يدرس. وقد قام بادىء ذي بدء فقدم فروض الولاء والاحترام لتقاليد العلم الحديث وذلك بتخصصه أولاً في الرياضيات والفيزياء، ولكن ملكته للتحليل سرعان ما دفعت به وجهاً لوجه والقضايا الميتافيزيقية الكامنة وراء كل علم، فتحول تلقائياً إلى الفلسفة. وفي عام ١٨٧٨ دخل مدرسة إيكول نورمال سيبريور، وفور تخرجه منها عين مدرساً للفلسفة في ليسيه كليرمون فران. وهنا وضع في عام ١٨٨٨ أول مؤلفاته الرئيسية والمعروف بعنوان «الزمان والإرادة الحرة». وأصبح في عام ١٨٩٨ بروفسوراً في إيكول نورمال، وانتقل في عام ١٩٠٠ إلى كولدج دي فرانس حيث بقي فيها حتى وافاه الأجل في عام ١٩٤١. واكتسب في عام ١٩٠٧ شهرة عالمية عادت بها عليه رائعته الشهيرة باسم «التطور الخلاق».

وأمسى تقريباً بين عشية وضحاها أشهر شخصية في العالم الفلسفي، وكل ما كان يحتاج لنجاحه هو إدراج كتبه في قائمة الكتب الممنوعة كنسياً، وحدث هذا الأمر في عام ١٩١٤، حيث انتخب في السنة ذاتها عضواً في الأكاديمية الفرنسية.

ومن المدهش أن بيرغسون، داوود المقدر له أن يقتل غوليات المذهب المادي، كان في شبابه من عشاق سبنسر. لكن المزيد فالمزيد من المعرفة يفضي بالمرء إلى الشك والارتياب، فالأنصار المبكرين هم أقرب الناس إلى الارتداد والمروق، كما وإن الُخطاة في سن مبكرة، يكونون قديسين في شيخوختهم.

وكان كلما تعمق في دراسته لسبنسر يزدد وعيه حدة بالمفاصل الروماتزمية الثلاثة للمذهب الميكانيكي المادي: المفاصل بين المادة والحياة، بين الجسد والعقل، بين الجبرية والاختيار. فصبر باستور قد عاب الاعتقاد بنشوء الحياة من المادة اللاحية، فبعد مئة سنة من النظريات وألف من التجارب الفاشلة لم يكن الماديون أقرب مما كانوه من قبل، من حل معضلة أصل الحياة. زد على ذلك، أنه بالرغم من أن الفكر والدماغ مرتبطان معاً بوضوح، غير أن كيفية الارتباط كانت بعيدة عن الوضوح البعد الذي كانته

عنه أبداً. فإذا كان العقل مادة وكان كل فعل ذهني نتيجة لأحوال حيادية أو متعادلة، فعندئذٍ فما فائدة الوعي؟ فلماذا لا يستطيع النظام الميكانيكي المادي للدماغ أن يستغني عن هذه «الظاهرة اللاحقة» كما دعاها هكسلي الصادق المستقيم، عن هذا اللهب العديم الجدوى على ما يظهر، والذي أشعلته حرارة الارتجاج الدماغي؟ وأخيراً هل كانت الجبرية في أي يوم أكثر وضوحاً من الإرادة الحرة؟ فإذا كانت البرهة الراهنة لا تحتوي على أي اختيار حي وخلاّق، وكانت كلياً وميكانيكياً ثمرة مادة وحركة البرهة التي تقدمتها، فعندئذٍ فإنه كذلك كانت أيضاً تلك البرهة الميكانيكي للبرهة التي سبقتها، وهذه أيضاً بدورها كانت معلولاً لسابقتها وهكذا دواليك حتى نبلغ السديم الأولي بوصفه العلة الكلية لكل حدث وقع من بعده، علة كل سطر من مسرحيات شكسبير، وكل أمل من آلام نفسه، وهكذا فإن بلاغة هملت وعطيل ومكبث ولير المعتمة الكئيبة قد كتبت بعيداً بعيداً في تلك الأجلاد والأيونات النائية، وكتبها تركيب تلك الغيمة (السديمية) الأسطورية ورضاها. فيا لهذا القول من تيار يهب على الأمعية والسذاجة!

وأية ممارسة من إيمان يتوجب على نظرية كهذه أن تطالب بها في هذا الجيل اللامؤمن! وأية أحجية أو معجزة من معجزات العهدين من قديم وجديد، يمكن لها أن تكون على نصف هذا الشكل من التصديق كهذه الأسطورة الجبرية الفظيعة، هذه الغيمة السديمية المؤلفة للمآسي المسرحية! فهنا يوجد من المادة ما يكفي للانتفاض والثورة، وإذا كان بيرغسون قد ارتفع بهكذا سرعة إلى قمة الشهرة، فسبب ذلك يعود إلى أنه كانت له الشجاعة في الشك والارتياب، حينما كان جميع الارتيابيين يؤمنون بتقى وروع.

٢ ـ العقل والدماغ

يناظر بيرغسون قائلاً بأننا نميل طبيعياً إلى المذهب المادي، وذلك لأننا ننزع إلى التفكير بحدود الفراغ، فنحن جميعاً هندسيون، لكن الزمان أساسي كالفراغ، وأن الزمان، دون شك، هو الذي يمسك بجوهر الحياة أو ماهيتها، ولربما بجوهر كل حقيقة واقعية، وأن ما ينبغي علينا فهمه هو أن الزمان تراكم، إنه نماء، إنه **ديمومة**.

«فالديمومة هي التقدم المستمر من الماضي الذي تنامى إلى المستقبل ويتورم وينتفخ وهو يتقدم». «وهذا يعني أن الماضي بكليته يُمد به إلى الحاضر، حيث يمكث ويقيم واقعياً وفاعلاً». فالديمومة تعني أن الماضي يصابر، وأن لا شيء منه مفقود

تماماً. «ولا ريب أننا نفكر فقط مع جزء صغير من ماضينا، ولكن مع ماضينا بأكمله نرغب ونريد ونفعل». ولما كان الزمان تراكماً، لذلك فليس بمقدور المستقبل أبداً أن يكون الشيء ذاته كالماضي، وذلك لأن تراكماً جديداً ينشأ ويرتفع عند كل خطوة. «فكل برهة ليست فقط شيء ما جديد بل إنها شيء ما غير منظور. . . فالتبدل أشد رديكالية بكثير مما نفترض ونخمن»، زد على ذلك أن التنبؤ الهندسي بجميع الأشياء، والذي هو هدف علم الميكانيكي هو فقط وهم الإنسان الفكري. «فالوجود هو على الأقل بالنسبة للكائن الواعي أن يتبدل، يعني أن ينضج، وأن ينضج يعني أن يستمر في خلق ذاته إلى ما لا نهاية». فما هي الحال إذا كان هذا الأمر صحيحاً بالنسبة لجميع الأشياء؟ لربما تكون عندئذٍ كل حقيقة واقعية زماناً وديمومة، كينونة وتبدلاً؟.

وداخل ذواتنا تكون الذاكرة عربة للديمومة، ووصيفة للزمان، ومن خلالها نحتفظ، فاعلياً، بهكذا مقدار من ماضينا، حيث يعرض بُدلاء موفوري العدد ذواتهم علينا عند كل حالة أو ظرف. ولما كانت الحياة تزداد اتساعاً بمحالها وثراء بميراثها وذكرياتها، لذلك يتسع ميدان الاختيار، وأخيراً يُولِّد تنوع الإجابات الممكنة الوعي، حيث يكون هذا تلاوة للإجابة. «ويبدو أن الوعي يكون متناسباً وقوة الكائن على الاختيار. فهو يضيء منطقة الكمونيات التي تحيط بالفعل. وهو يملأ الفترة الواقعة بين ما فعلناه وبين ما قد نفعله»، ولكنه ليس بلاحقة معدومة الفائدة، إنه مسرح نَير صبوح للخيال، حيث يجري عليه تصوير الإجابات البديلة واختبارها قبل الاختيار الذي لا يقبل رداً أو نقضاً. «إذن فإن الكائن الحي هو واقعاً مركز للفعل، وهو يمثل مجموعة من حوادث عارضة واقعة في العالم، أي أنه يمثل كمية من أفعال ممكنة».

فالإنسان ليس بآلة مهايئة سلبياً، بل إنه بؤرة قوة أعيد توجيهها، إنه مركز للتطور الخلَّاق.

وإن الإرادة الحرة هي نتيجة للوعي وتابعة له فإن نقل بأننا أحرار، فهذا يعني فقط أننا نعرف ما نفعل.

ويستطرد بيرغسون قائلاً:

«إن وظيفة الذاكرة الرئيسية هي استدعاء جميع المدركات الحسية الماضية التي تكون مشابهة للمدركة الحسية الراهنة، وأن تسترجع إلينا ما تقدم تلك المدركات وما تبعها، وأن توحي لنا، على هذا الشكل، بذاك العزم الذي يكون الأنفع.

ولكن ليس هذا عمل الذاكرة كله، فهي بسماحها لنا بأن نقبض في حدس واحد

على برهات متعددة من الديمومة، تحررنا من حركة مجرى الأشياء، وأعني بهذا أنها تحررنا من إيقاع الضرورة. وكلما تضاعف عدد هذه البرهات التي يكون بمقدور الذاكرة أن تدمجها في برهة واحدة، توفر للقبضة التي تزودنا بها الذاكرة شدة على المادة، وهكذا تبدو ذاكرة الكائن الحي على أنها واقعاً تقيس، قبل كل شي، قوى فعلها في الأشياء».

وإذا كان الجبريون مصيبين فيما ذهبوا إليه، وكان كل فعل هو النتيجة الأتوماتيكية والميكانيكية لقوى موجودة من قبل، فعندئذ فإن الدافع سيسيل داخل الفعل بسهولة ويسر منزلقين.

ولكن الأمر على العكس من ذلك، إذ أن الاختيار أمر مرهق ويستوجب شديد الجهد ويستلزم عزماً وتصعيداً لقوى الشخصية ضد الثقل الروحي للاندفاع أو العادة أو التواني والكسل. فالاختيار خُلق والخلق عمل شاق. ومن هنا تنشأ ملامح الناس القلقة المرهقة، وحسدهم الملول المتضجر لرتابة الحيوانات المعدومة الاختيار، «حيث تكون هذه هكذا دمثة ومنطوية على ذواتها». ولكن وداعة كلبك الكونفوشيوسية ليست هدوءاً فلسفياً، وليست سطحاً هادئاً لعمق لا يسبر له غور، إنها يقين الغريزة وانتساق حيوان لا يحتاج ولا يستطيع أن يختار «ففي الحيوان لا يكون الابتكار أي شيء سوى تحول يطرأ على موضوع الرتابة. فالحيوان مسجوناً داخل عادات نوعه، ينجح ولا شك، في تضخيم هذه العادات عن طريق مبادرته الفردية، ولكنه يتخلص من الآلية فقط لبرهة تعادل تماماً الوقت الذي يحتاج إليه لخلق آلية جديدة. فبوابات سجنه تنغلق حالما تفتح، وهو بشده بسلسلته ينجح فقط في إطالتها».

أما في الإنسان فإن الوعي يحطم السلسلة[١]. فالوعي في الإنسان، والإنسان وحده يحرر نفسه.

إذن فإن العقل ليس مطابقاً للدماغ. والوعي يعتمد على الدماغ ويتهاوى معه، ولكن المعطف كذلك يسقط مع المسمار المعلق عليه، الأمر الذي لا يبرهن على أن المعطف هو «ظاهرة لاحقة» وجبلة خارجية زخرفية للمسمار. فالدماغ هو منهاج

---

(١) هذا مثل على سهولة بيرغسون في استبدال الحجة بقياس التمثيل وعلى نزوعه إلى المبالغة في تعميق الهوة التي تفصل بين الحيوانات والبشر، وينبغي على الفلسفة ألا تداهن. وأن جيروم كويغنارد كان أحكم من بيرغسون، وكان سيرفض التوقيع على وثيقة حقوق الإنسان، وذلك بسبب الفارق الشديد والذي لا مبرر له، والذي قررته هذه الوثيقة بين الإنسان والغوريلا.

للصور ونماذج لردة الفعل، أما الوعي فهو استجماع الصور واختيار ردود الأفعال. «وإن اتجاه التيار يختلف عن حوض النهر، مع أنه مرغم على اتباع مجراه المتعرج. وكذلك فإن الوعي يختلف عن النظام العضوي الذي يحييه، بالرغم من أنه ملزم بأن يقاسي صروفه ويتحمل دورات حظه».

ويستطرد بيرغسون:

«إنهم يقولون أحياناً بأن الوعي، داخل ذواتنا، يرتبط ارتباطاً مباشراً بالدماغ، وإنه يتوجب علينا لذلك أن نعزو الوعي إلى الكائنات الحية التي تملك دماغاً، وأن ننكره على تلك الكائنات التي تملكه. ولكن من اليسير علينا أن نرى خطأ تعليل كهذا. فذاك القول سيكون تماماً كما لو أنه كان ينبغي علينا أن نقول، بأنه نظراً لأن الهضم داخلنا مرتبط ارتباطاً مباشراً بالمعدة، لذلك يكون بمقدور فقط الكائنات الحية ذات المعدة أن تهضم. وهذا ينبغي أن يكون مغلوطاً كلياً، وذلك لأنه ليس من الضروري أن تكون هناك معدة ولا حتى أعضاء خاصة بغية الهضم. فالأميبة (المتمورة) تهضم بالرغم من أنها تكون تقريباً كتلة بروتوبلازمية غير متخلقة. أما ما هو صحيح فهو أنه، تناسباً وتعقيد النظام العضوي وكماله، يوجد تقسيم للعمل، حيث يجري خص أعضاء خاصة بوظائف خاصة، كما وتتموضع ملكة الهضم في المعدة، أو تكون بالأحرى جهازاً هضمياً عاماً يعمل بصورة أفضل لأنه يكون محصوراً بتلك الملكة الواحدة وحدها. وبالمثل فإن الوعي داخل الإنسان يرتبط يقيناً بالدماغ، ولكنه لا يتبع بتاتاً من هذا أن الدماغ يكون أمراً لا يُستغنى عنه بالنسبة للوعي.

ونحن كلما ازددنا هبوطاً في السلسلة الحيوانية نجد أن المراكز العصبية تزداد تبسيطاً وانفصالاً بعضها عن بعض، وأخيراً نجدها تختفي جميعاً وتغرق في الكتلة العامة للنظام العضوي، وبالكاد أن يكون هناك أي فارق أو مميز. إذن فإذا كان الوعي، في قمة سلم الكائنات الحية، مربوطاً إلى مراكز عصبية شديدة التعقيد جداً، ألا يتوجب علينا عندئذٍ أن نفترض بأن الوعي يرافق الجهاز العصبي هابطاً معه حتى كامل أصله، وأن مادة العصب عندما أخيراً تغرق في المادة الحية التي لم تتخلق بعد، أفلا يكون الوعي لا يزال موجوداً هناك، مشتتاً مرتبكاً، لكنه لن يكون مختزلاً إلى اللاشيء؟ إذن فنظرياً نقول بأنه من الجائز أن يكون كل شيء حي واعياً، أما من حيث المبدأ فنقول بأن الوعي يتناشر والحياة».

وبالرغم من ذلك فلماذا نبدو على أننا نفكر بالعقل والفكر في حدود المادة والدماغ؟ إن سبب ذلك يعود إلى أن جزءاً من عقولنا، والذي ندعوه بالفكر هو ماديّ

بالفطرة، ولقد جرى تطويره، في مجرى عملية النشوء، كي يفهم ويتعامل والمواضيع المادية الفراغية، ومن هذا الميدان يستخلص جميع معانيه العامة وقوانينه ومفهومه لانتظامية جبرية قابلة للتنبؤ بها في كل مكان. «وإن فكرنا، بالمعنى الضيق لهذه الكلمة، يُقصد به تأمين تكيف جسدنا التام وبيئته، وتصور علاقات الأشياء الخارجية بين بعضها بعضاً. وزبدة القول، يُقصد به أن يفكر بالمادة». وهو يكون في موطنه عندما يتعامل والأجسام الصلبة والأشياء الجامدة، وهو يرى كل صيرورة ككينونة[1]، كسلسلة من أحوال، وهو يفتقر إلى النسيج الرابط بين الأشياء، إنه يفتقر إلى تيار الديمومة الذي يشكل كل حياة هذه الأشياء.

فلننظر إلى الشريط السينمائي، إنه يبدو لأعيننا المتعبة على أنه ينبض بالحركة والفعل، وأن العلم والميكانيكا قد أمسكا هنا أكيداً باستمرارية الحياة، ولكن الواقع على العكس من ذلك، إذ أن العلم والفكر يكشفان تماماً هنا عن محدودياتهما.

فالصورة المتحركة لا تتحرك، وهي ليست صورة للحركة، إنها سلسلة من لقطات سريعة لحظية أخذت بهكذا تتال سريع، لكن المشاهد المُريد يتمتع بوهم الاستمرارية، كما تمتع في أيام صباه بصور الفلم التي كانت بحجم ظفر الإبهام، والتي التقطت لأبطاله الملاكمين، لكنها بالرغم من ذلك وهم، فالشريط السينمائي هو بالتأكيد سلسلة من الصور حيث يكون فيها كل شيء جامداً كأنه قد جُمد تجميداً سرمدياً.

وكما أن آلة التصوير السينمائي تقسم تيار الحقيقة الواقعية الحي إلى وُضعات ساكنة، فكذلك أيضاً يمسك الفكر البشري بسلسلة من الأحوال لكنه يفقد الاستمرارية التي تنسج من تلك الأحوال حياة. فنحن نرى المادة ولا نرى الطاقة، فنعتقد بأننا نعرف ما هي المادة، ولكن عندما نجد في قلب الذرة طاقة، حينذاك نندهش ونذهل وتذوب مقولاتنا وتتبخر. «ولا شك أنه يجوز لنا، من أجل دقة أشد، أن نستأصل جميع اعتبارات الحركة من العمليات الرياضية، ولكن إدخال الحركة على تكوين الأشكال هو، بالرغم من ذلك، أصل الرياضيات الحديثة». ويعود الفضل في كل تقدم تقريباً شهدته الرياضيات في القرن التاسع عشر إلى استخدام المعينين العامين للزمان والحركة وذلك بالإضافة إلى الهندسة الفراغية التقليدية. ويجري خلال كل علم معاصر، كما نرى لدى ماخ وبيرسون وهنري بوانكاريه، الشك المزعج في أن العلم

---

(١) يقول نيتشه: إن الكينونة هي وهم اخترعه أولئك الذين يعانون الصيرورة.

«الصحيح» هو فقط مناهزة، حيث يكون إمساكه بقوة استمرار الحقيقة الواقعية، أفضل من إمساكه بحياة تلك الحقيقة.

ولكن الخطأ خطأنا إذا كنا بإصرارنا على تطبيق المعاني العامة الفوزيقية على ميدان الفكر، ننتهي إلى الطريق المسدودة، طريق المذاهب من جبري وميكانيكي ومادي. وأن أقصر برهة من تأمل لترينا كيف تكون المعاني العامة للفيزياء غير ملائمة في عالم العقل. فسرعة تفكيرنا بميل كسرعته في التفكير بنصف ميل، كما وإن بمقدور ومضة واحدة من فكر أن تدور حول الكرة الأرضية، زد على ذلك أن فكرنا تفلت من كل مجهود يرمي إلى تصويرها كجزيئات تتحرك في الفراغ، أو بوصفها محدودة بالفراغ في تحليقها وعمليتها. فالحياة تفلت من قبضة هذه المعاني العامة الصلدة، وذلك لأن الحياة هي قضية زمان أكثر من كونها قضية فراغ، فهي ليست مركزاً بل إنها تبدل، وهي ليست كمية بمقدار ما هي صفة، وهي ليست مجرد إعادة توزيع للمادة والحركة، بل إنها خُلق سائل مواظب وعنيد.

ويسترسل بيرغسون قائلاً:

«إن عنصراً جد صغير من القوس لهو قريب جداً من كونه خطاً مستقيماً. وكلما تزايد قُصْراً يزدد قرباً من ذلك. وفي النهاية يمكن اعتباره جزءاً من الخط المستقيم، وذلك لأن القوس في كل نقطة من نقاطه ينطبق على المماس. وهكذا أيضاً تكون «الحيوية» مماساً عند أية وكل نقطة وذلك بالنسبة للقوى الفيزيائية والكيميائية، ولكن نقاطاً كهذه هي واقعاً فقط صور التقطها عقل يتوهم بأنه يتوقف لدى شتى برهات الحركة التي تُولِّد القوس.

وإن الحياة لا تكون في الواقع، مصنوعة من العناصر الفيزيائية الكيميائية، أكثر مما يكون القوس مؤلفاً من الخطوط المستقيمة».

ولكن كيف يمكن لنا أن نمسك بتيار الحياة وماهيتها إذا لم يكن ذلك بالتفكير والفكر، ولكن هل الفكر كل شيء؟ فلنتوقف لبرهة عن التفكير، ولنحملق فقط في تلك الحقيقة الواقعية الباطنية - في ذواتنا - التي نعرفها معرفة أفضل من معرفتنا بجميع الأشياء الأخرى: فما الذي نراه؟ إننا نرى عقلاً لا مادة، نرى زماناً لا فراغاً، نرى فعلاً لا سلبية أو جموداً، نرى اختياراً لا نظاماً ميكانيكياً.

إننا نرى الحياة في تيارها الحاذق النافذ، لا في «أحوال عقلها»، ولا في أجزائها المنفصلة والمعطلة من الحيوية، كحال العالم الزلولوجي عندما يتفحص أرجل ضفدعة

ميتة، أو يدرس تحاضيره تحت المجهر ويعتقد بأنه عالم بيولوجي يدرس الحياة! وإن هذا الإدراك الحسي المباشر، هذه النظرة الثاقبة إلى الشيء، هي الحدس، وهي ليست أية عملية صوفية غامضة، بل إنها الفحص المباشر والممكن بالنسبة للعقل البشري.

ولقد صدق سبينوزا حينما قال بأن الفكر الانعكاسي ليس بتاتاً أسمى صورة من صور المعرفة، إنه لا شك أفضل من التقول أو الرواية، ولكنه كم يبدو ضعيفاً إلى جانب الإدراك الحسي المباشر للشيء بالذات! «وإن مذهباً تجريبياً صحيحاً هو ذاك الذي يكرس ذاته لبلوغ أقرب مسافة ممكنة من الأصلي، ولسبر أغوار الحياة، ولتحسس نبض روحها بواسطة نوع من تسمع فكري، إننا نصيخ السمع إلى تيار الحياة، ولكننا بالإدراك الحسي المباشر نشعر بوجود العقل، أما بالإسهاب الفكري فإننا نبلغ المفهوم القائل بأن الفكر هو تراقص الجزيئات داخل الدماغ. فهل هنا من شك في أن الحدس يشاهد، بصورة أصح، قلب الحياة؟

وهذا القول لا يعني أن التفكير مرض كما زعم روسو، أو أن الفكر شيء خائن غادر يتوجب على كل مواطن صالح أن يتنكر له.

فالفكر يحتفظ بوظيفته الطبيعية، ألا وهي التعامل مع العالم المادي والفراغي ومع الوجوه المادية أو التعابير الفراغية عن الحياة والعقل، أما الحدس فهو محصور بالشعور المباشر بالحياة والعقل، وليس محصوراً بتجسيديهما الظاهريين بل بكينونتهما الباطنية. ولقد قال بيرغسون بهذا الصدد:

«إنني لم أزعم أبداً بأنه من الضروري أن نضع شيئاً ما مختلفاً في مكان الفكر أو نضع الغريزة فوقه. لقد حاولت فقط أن أرى أنه حينما نغادر ميدان الرياضيات والفيزياء لندخل ميدان الحياة والوعي، يتوجب علينا أن نلجأ إلى مفهوم معين للحياة، مفهوم يقطع عابراً الفهم المجرد وله أصله في الدافع الحيوي ذاته كالغريزة. علماً بأن الغريزة، المدعوة سداداً هكذا، هي شيء ما مختلف تماماً عن ذاك. كما وأننا لا نحاول أن ندحض الفكر بالفكر. فنحن فقط نختار لغة الفهم، نظراً لأن للفهم وحده لغة. وليست باليد الحيلة إذا كانت الكلمات بالذات التي نستعملها هي كلمات سيكلوجية رمزياً فقط، ولا تزال ملونة بالمفاهيم المادية التي أقحمها أصلها على كلماتنا إقحاماً.

فالروح تعني النَفَس، والعقل يعني المقياس، والتفكير يدل على شيء، وبالرغم من ذلك، فإن هذه هي وسائل غليظة حيث يتوجب على النفس أن تعبر من خلالها عن نفسها.

وقد يقولون بأننا لا نتجاوز فكرنا، وذلك لأننا لا نزال بفكرنا ومن خلال فكرنا نرى صور الوعي، زد على ذلك أن حتى الاستبطان والحدس هما استعارتان ماديتان، وأن هذا القول كان سيكون اعتراضاً مشروعاً، لو أنه لم تبق حول فكرنا التصوري والمنطقي غيمة سديمية غامضة صُنعت من ذاك الجوهر بالذات، حيث تشكلت منه تلك النواة المضيئة التي ندعوها بالفكر. وإن علم النفس الجديد يكشف فينا عن أصل ذهني أوسع من الفكر بصورة لا تقارن. «فإن نسبر أقدس أغوار اللاوعي، وأن نكدح في تربة الوعي الدونية. هذه هي المهمة الرئيسية لعلم النفس في القرن المتفتح، وأنا لا أشك في أن اكتشافات عجيبة تنتظره هناك».

٣ ـ التطور الخلاق

ومع هذا التعريف يبدو لنا النشوء كشيء ما يختلف تماماً عن الميكانيكية العمياء الكئيبة، ميكانيكية الصراع والتدمير التي وصفها داروين وسبنسر. فلدى بيرغسون نشعر بديمومة في النشوء وبتراكم قوى حيوية وبابتداعية الحياة والعقل، «وبالتحسين المستمر للجديد بصورة مطلقة». ونحن نكون هنا مُعدّين لنفهم لماذا قام أحدث الباحثين، كينينغ وموبا برفض النظرية الميكانيكية في السلوك البرزوي، ولماذا يختتم البروفسور إ. ب. ولسون، عميد كلية دراسة الخلايا، كتابه عن الخلية بقوله: «إن دراسة الخلية، بصورة عامة، تبدو على أنها توسّع أكثر مما تضيّق من الهوة الهائلة التي تفصل حتى أحط الصور عن العالم اللامتعضي»، زد على ذلك أن المرء ليسمع في كل مكان من عالم البيولوجيا ضجيج الثورة على داروين.

فالداروينية، ظناً، تعني أصل أعضاء ووظائف جديدة، وأنظمة عضوية وأنواع جديدة، نشأت بالانتخاب الطبيعي لتحولات ملائمة. ولكن هذا المفهوم الذي بالكاد يبلغ نصف القرن من الزمن قد التهمته المصاعب بدودها. فكيف، استناداً إلى هذه النظرية، نشأت الغرائز؟ وقد يكون من الملائم أن ندركها كتراكم موروث من عادات مكتسبة، لكن رأي الأخصائيين يغلق الباب في وجوهنا. مع أن هذه الباب قد تفتح ذات يوم. فإذا كانت فقط القوى والصفات الفطرية قابلة للانتقال، فعندئذٍ يجب أن تكون كل غريزة قد كانت حين ظهورها الأول قوية كقوتها محتداً الآن، ويجب أن تكون، إذا جاز لنا القول، قد وُلدت وهي بالغة سن الرشد ومدرعة بالدروع والزرد من أجل الفعل، وإلا خلافاً لذلك لما كان بمقدورها أن تحابي مالكها في صراعه من أجل الوجود. ولو أنها كانت في ظهورها الأول ضعيفة لكان بمقدورها أن توجد قيمتها البقائية فقط من

خلال تلك القوة المكتسبة، التي، (وفقاً للنظرية الشائعة) تكون غير موروثة. إن كل أصل لهو هنا معجزة وأعجوبة.

وكما هي الحال والغرائز الأولى، كذلك هي وكل تحول: فالمرء ليدهش من كيف كان بإمكان التبدل أن يقدم، في صورته الأولى، مقبض الانتخاب. فالصعوبة، في حالة أعضاء معقدة كالعين مثلاً، تكون مثبطة للعزائم: فأما أن تكون العين قد ظهرت فوراً ومباشرة، مكتملة الصورة ومقتدرة، (الأمر الذي يكون قابلاً للتصديق قبول قصة ابتلاع الحوت ليونان)، أو إنها بدأت بسلسلة من تحولات «اتفاقية» التي أبدعت مع ذلك بالمزيد من البقاء «التصادفي» للعين. وإن نظرية الإبداع الميكانيكي للتراكيب المعقدة بواسطة عملية عمياء من التحول والاختيار، لتقدم لنا عند كل خطوة أساطير لها كل لامعقولية أسطورة الطفل والقليل من جمالها.

وعلى كل حال فإن أشد هذه المعضلات خطورة وحسماً، هي معضلة ظهور آثار، أو معاليل، متشابهة أوجدتها وسائل مختلفة في خطوط متباعدة، تباعداً شاسعاً، من خطوط النشوء.

ولتأخذ مثلاً ابتكار الجنس كأسلوب للتناسل لدى كل من النبات والحيوان، فهنا تشاهد خطوطاً من النشوء متباعدة إلى أقصى حد ممكن من البعد، ومع ذلك فإن «الصدفة» المعقدة ذاتها تقع في كلتاهما. أو فلتأخذ أعضاء البصر في إمتين Thyla شديدتي التباين. كالحيوانات الرخوة وذوات الفقار. «فكيف يكون بمقدور التحولات الصغيرة ذاتها، وغير القابلة للإحصاء رقماً، أن تكون أبداً قد حدثت وفقاً للنظام ذاته على خطين مستقلين من النشوء، لو أن هذه التحولات كانت تصادفية محضة»؟ ومع ذلك فهناك المزيد من العجيب المذهل:

«إن الطبيعة تبلغ نتائج متطابقة في أنواع متجاورة في بعض الأحيان، وتبلغها عن طريق عمليات جنينية تختلف الواحدة منها عن الأخرى اختلافاً كلياً. . . فشبكية ذي الفقار ينتجها توسع الدماغ العسني للجنين. . . أما في الحيوان الرخو، فالأمر على العكس من ذلك، إذ أن شبكيته تشتق مباشرة عن الوريقة البرانية. . . ونحن إذا أزلنا عدسة عين الحلزون البلورية، فعندئذٍ تُولَّد ثانية الحدقة القزحية. والآن فإن عدسة العين قد بُنيت من الورقة البرانية، بينما أن الحدقة القزحية هي من أصل طبقي جرثومي وسيط، وما هو أكثر من ذلك إننا في الضفدعيات المذنَّبة الرقطاء إذا أزلنا عدسة العين وأبقينا على الحدقة القزحية، فعندئذٍ يحدث تولد عدسة العين من جديد في الجزء العلوي من الحدقة القزحية ولكننا إذا أزلنا الجزء العلوي من الحدقة القزحية بالذات،

فعندئذٍ يحدث التنشؤ ثانية في الداخل أو في الطبقة الشبكية من الصقع الجسمي الباقي[1]. وعلى هذا الشكل فإن أجزاء ممركزة بصورة مختلفة، ومكونة بشكل مختلف، ويُقصد بها عادة وظائف مختلفة فإنها تكون قادرة عل القيام بالمهام ذاتها، وحتى عندما تستدعي الضرورة، على صنع القُطَع ذاتها من الآلة».

وهكذا فإن الذاكرات والوظائف «المفقودة» حين فقدان الذاكرة والُحبسة تتبدى من جديد في أنسجة مُتنشاة ثانية أو مستبدلة. ويقيناً أن لدينا هنا شيئاً ما في النشوء هو أكثر من النظام الميكانيكي للإجزاء المادية، هذا النظام الذي لا حول له ولا طول. فالحياة هي شيء ما أكثر من آلتها، إنها قوة تستطيع أن تنمو وأن تستعيد ذاتها، قوة تستطيع أن تصوغ بالنسبة لإرادتها الخاصة بعض مقياس للظروف المكتنف أو المحيط. ولا يريد بيرغسون أن يفهم الناس من قوله هذا بأنه يوجد تصميم خارجي يعين هذه العجائب، فهذا الأمر سيكون فقط نظام ميكانيكي معكوس، سيكون جبرية مدمرة للمبادرة البشرية والتطور الخلاق كاستسلام الفكر الهندوسي الكئيب لحرارة الهند. وبهذا الصدد يقول بيرغسون:

«يتوجب علينا أن نتجاوز كلتا وجهتي النظر، الميكانيكية والجبرية، نظراً لكونهما في الأعماق، فقط مطلين حيث دفع تأمل عمل الإنسان بالعقل البشري إليهما: فنحن قد اعتقدنا أولاً بأن جميع الأشياء تتحرك لأن بعض إرادة شبيهة بالإرادة البشرية تستعملها كأدوات في اللعبة الكونية، ومن ثم اعتقدنا بأن الكون بالذات هو آلة، وذلك لأن عصرنا الميكانيكي قد سيطر علينا في ميداني الُخلق والفلسفة.

إن هناك تصميماً في الأشياء، لكنه داخل الأشياء وليس خارجها، إنه كمال، إنه تعيين باطني لجميع الأجزاء، تعيين تقوم به وظيفة الكل الكامل وقصده.

إن الحياة هي تلك التي تُولِّد الجهود، والتي تدفع علاءً وخارجاً وتدفع باستمرار «وهي دائماً ودائماً الدافع الولود المخصب للعالم»، وهي نقيض القصور الذاتي، (قوة الاستمرار)، ونقيض الصدفة، فهناك اتجاه في النماء المدفوعة بذاتها إليه، وضدها يتبدى تيار المادة الطووي، تباطؤ الأشياء وتراخيها وهي تسير نحو الاسترخاء والراحة والموت، ولقد ترتب على الحياة في كل مرحلة من مراحلها أن تصطرع وقصور عربتها

---

(١) تبنى أعضاء الجنين النامي من الطبقة الواحدة، أو الأخرى من طبقات الأنسجة الثلاث، من الطبقة الخارجية، أو الوريقة البرانية، أو من الطبقة الوسطى أو الطبقة الجرثومية الوسطى، أو من الطبقة الداخلية، أو الوريقة الجوانية.

الذاتي، وإذا كانت تتغلب على الموت بالتناسل، فإنها تحقق هذه الغلبة فقط بتسليمها لكل قلعة بدورها، وبتخليها أخيراً عن كل جسم فردي للقصور الذاتي والانحلال. ويرى بيرغسون: أن حتى أن تقف أنت هو أن تتحدى لمادة «وقوانينها»، بينما أن تتحرك متجولاً طوافاً وأن تنطلق وتبحث مفتشاً، وأن لا تنتظر جامداً كالنبات، إنما هو نصر مُشترى في كل لحظة بالجهد والتعب. كما وإن الوعي حالما يُسمح له ينزلق إلى الآلية الهاجعة، آلية الغريزة والعادة والنوم.

وتكون الحياة في مستهلها هامدة تقريباً همود المادة، وهي تتخذ صورة ثابتة كما لو أن الدافع الحيوي كان أضعف من أن يقدم على مغامرة الحركة. ولقد كان هذا الاستقرار المعدوم الحركة، في إحدى طرق التطور العريضة، هدف الحياة: فالزنبقة المنحنية وشجرة البلوط الجليلة هما محرابان للأمن الإلـه. لكن الحياة لم تكن قانعة بهذا الوجود السجين في منزله، وجود النبات، فلقد كانت انطلاقاتها بعيدة دائماً عن الأمان وباتجاه الحرية، بعيدة عن الذبول (دروع السلاحف) والحراشف والجلود ووسائل وقاية مرهقة أخرى، وميممة شطر سهولة الطير وحريته الخطرة. وهكذا حل محل المقاتل الثقيل الجندي الكتائبي، ومحل الفارس المثقل بالدروع والزرد جندي المشاة. وبصورة عامة فإن الحال في نشوء الحياة هي تماماً كالحال في تطور المجتمعات البشرية والمصائر الفردية، إذ تكون أعظم النجاحات وقفاً على أولئك الذين قبلوا بالقيام بأشد المغامرات خطراً».

وهكذا أيضاً توقف الإنسان عن خلق أعضاء جديدة لجسده، فلقد صنع بدلاً منها أدوات وأسلحة، وهو يضعها جانباً عندما لا تدعو الحاجة إليها، وهذا أفضل من أن يحمل كل أسلحته معه عند كل خطوة يخطوها كتلك القلاع الجبارة كالمستودون[١] والميغاثيريوم[٢]، اللذين أضاع عليهما أمنهما الثقيل المرهق السيادة على الكرة الأرضية. فأدوات الحياة قد تعيق الحياة كما وقد تعضدها أيضاً.

وحال الغرائز كحال الأعضاء، فالغرائز هي أدوات للعقل، وهي كجميع الأعضاء التي تكون مربوطة بالجسد ودائمة، تصبح أعباءً مرهقة عندما تختفي البيئة التي احتاجت إليها. فالغريزة تحضر جاهزة الصنع، وتعطي إجابات حاسمة. وعادة ناجحة. للظروف التقليدية والسلفية، لكنها لا تكيف النظام العضوي ليتبدل، فهي لا تمكن الإنسان من

---

(١) المستودون: حيوان بائد لأسنانه حلمات.

(٢) الميغاثيريوم: حيوان بائد من الدرداوات.

مجابهة التعاقيد السائلة المرنة في الحياة الحديثة. فالغريزة هي عربة الأمن، بينما أن الفكر هو عضو الحرية المغامرة. إنه الحياة يتلقى الطاعة العمياء من الآلة.

وكم يكون الأمر عميق المغزى عندما نضحك، عادة، من شيء حي يسلك كالمادة، أو كسلوك الآلة الميكانيكية، أو عندما يسير المهرج متعثراً دون هدف، ويسند ظهره إلى أعمدة غير موجودة، أو أنه عندما ينزلق ويقع أحد أعز الأعزاء على قلوبنا على درب متجمدة بالجليد، حينذاك نكون معرضين للضحك أولاً ومن ثم لطرح الأسئلة. إن تلك الحياة الهندسية التي خلط سبينوزا تقريباً بينها وبين الإله المعبود، لتبعث على الضحك والدموع، وإنه لمن السخف والعيب أن ينبغي على فلسفتهم أن تصفهم بهذا الوصف.

ويرى بيرغسون أن الحياة قد اتخذت ثلاثة خطوط في تطورها، فهي في الخط الأول قد انتكست إلى سبات النبات المادي تقريباً، ووجدت فيه أحياناً أمناً متراخياً متكاسلاً، والتزاماً رعديداً لمدة ألف من الأعوام، أما في الخط الثاني فلقد تجمدت روحها وجهدها واستحالت غريزة كما هي حال النمل والنحل، لكنها اتخذت في ذوات الفقار جسارة الحرية وجرأتها، فنبذت غرائزها الجاهزة الصنع وزحفت بشجاعة في ميادين مغامرات الفكر اللامتناهية. ومع ذلك فإن الغريزة تبقى الحال الأعمق لرؤيا الحقيقة الواقعية، لكن العقل يتزايد أبداً شجاعة واتساعاً بمجاله، ففي العقل قد وضعت أخيراً الحياة مصالحها وآمالها.

وإن الحياة الخلاقة، بصورة مستمرة، والتي يكون منها كل كائن ونوع تجربة، هي ما نعنيه بالله، فالله والحياة هما واحد أحد.

ولكن هذا الله هو متناه، وليس قادراً على كل شيء، بل إنه محدود بالمادة، ويتغلب بألم وخطوة فخطوة على قصوره الذاتي، وهو ليس عليماً بكل شيء، بل إنه يتحسس تدريجياً طريقه إلى المعرفة والوعي وإلى «المزيد من النور». والله كما عُرّف على هذا الشكل، ليس فيه أي شيء جاهز الصنع، فهو الحياة التي لا تكف، وهو الفعل والحرية. ونحن عندما نفهم الخليقة على هذه الصورة، حينذاك لا تكون أحجية أو لغزاً مكنوناً، فنحن نختبرها ونخبرها داخل ذواتنا عندما نفعل بحرية، عندما نختار بوعي أفعالنا ونرسم حياتنا.

وإن صراعاتنا وآلامنا، مطامحنا وهزائمنا، وحنيننا إلى صيرورتنا أفضل وأقوى مما نحن عليه، هذه جميعاً هي صوت الابتداع الحيوي وتياره داخلنا، إنه ذاك الدافع

الحيوي الذي يجعلنا ننمو، والذي يحول هذا الكوكب الطواف إلى مسرح لَخْلق لا نهاية له.

ومن يعلم، فإن الحياة قد تحقق أخيراً أعظم انتصار من جميع انتصاراتها، انتصارها على عدوها التقليدي اللدود، على المادة، وقد تعرف حتى الإفلات من الموت أو الفناء؟ فليكن عقلنا مفتوحاً حتى لآمالنا[1]. فإن جميع الأشياء ممكنة بالنسبة للحياة إذا كان الزمان سخياً كريماً. فلنتأمل ما الذي فعلته الحياة والعقل في غابات أوروبا وأميركا خلال محض برهة تتألف من دورة ألفية واحدة من الأعوام، وعندئذ فلترَ كم يكون من الحماقة أن نقيم الحواجز أمام انجازات الحياة. «إن الحيوان يتخذ موقفه استناداً إلى النبات، لكن الإنسان يتجاوز الحيوانية ويتخطاها، وإن الإنسانية بأسرها لهي، في الفراغ والزمان، جيش لجب واحد ترمح كتائبه إلى جانب وأمام ووراء كل واحد منا، وتندفع في هجوم كاسح ماسح وقادر على سحق كل مقاومة، وتحطيم أقوى الحواجز وأمنعها، وربما القضاء حتى على الموت».

٤ ـ نقد

يقول بيرغسون: «إنني أعتقد بأن الوقت الذي يُمضي على الدحض في الفلسفة هو وقت يُهدر عبثاً، فما الذي بقي الآن من العديد العديد من الهجمات التي شنها المفكرون على بعضهم بعضاً؟ لم يبقَ أي شيء، أو يقيناً القليل القليل. وإن ذاك الذي يؤبه له ويبقى فهو الزهيد من الحقيقة الإيجابية، والذي يُسهم في تقديمه كل مفكر. فالبيان الصحيح يكون قادراً من ذاته على القضاء على الفكرة المغلوطة، ويصبح، وبدون أن يتكبد مشقة دحض أحد، أفضل الدحوض».

إن هذا لهو والحق صوت الحكمة بالذات. فنحن عندما نبرهن على صحة أو عدم صحة إحدى الفلسفات، حينئذٍ نتقدم فقط بفلسفة أخرى، حيث تكون هذه مزيجاً من خبرة وأمل وغير معصوم من الخطأ. وحينما يتسع ميدان الخبرة ويتبدل الأمل عندئذ نجد المزيد من «الحقيقة» في «البهتان» الذي كنا قد أعلنا عن زوره، ولربما وجدنا المزيد من البهتان في حقائق شبابنا الخالدة.

ونحن عندما نحلق على أجنحة الثورة، نتعشق المذهبين من جبري وميكانيكي،

---

(١) يعتقد بيرغسون بأن الدليل على التخاطر Telepathy دليل قاطع، ولقد كان أحد أولئك الذين فحصوا يوسابيا بلادينو، وقد جاءت شهادته في صالحها. وقد قبل في عام ١٩١٣ منصب رئيس جمعية الأبحاث الفوزيقية.

فهما هكذا كلبيان وشيطانيان، ولكن عندما يتراءى لنا الموت بشبحه فجأة عند سفح التلة، حينذاك نحاول أن نستشف وراءه أملاً آخر. فالفلسفة هي وظيفة العمر، بالرغم من ذلك. . .

إن ما يُذهل المرء أول ما يقرأ بيرغسون هو الأسلوب: فأسلوبه لامع مشرق وخال من أسهم نارية نيتشه المتناقضة، لكن له إشراقاً ثابتاً، كأنه أسلوب إنسان عقد النية على مراعاة التقاليد الجميلة المرهفة، تقاليد النثر الفرنسي المشرق اللامع. فالغلط في اللغة الفرنسية يكون أصعب من الغلط في بعض اللغات الأخرى، وذلك لأن الفرنسيين لا يتسامحون والغموض، والحقيقة عندهم أوضح من الخيال. وإذا كان بيرغسون غامضاً في بعض الأحيان، فهذا الأمر يعود إلى إسرافه في ثروته من البديع والتماثيل المنطقية والصور، فلبيرغسون هيام ساميّ تقريباً بالاستعارة والمجاز، وهو ماهر في بعض الأحيان في الاستعاضة عن البرهان الصبور بالتشبيه الجميل البارع، لذلك يجب أن نكون محترسين حذرين من مبدع الصور هذا، كحذرنا من الصائغ (الجوهرجي)، أو كاحتراسنا من شاعر سمسار، في حين أننا نعترف بامتنان بأن كتاب «التطور الخلاق» هو الرائعة الفلسفية الأولى في قرننا[1].

ولربما كان بيرغسون سيكون أعمق حكمة لو أنه أرسى نقده للفكر على أسس عقل أعمق وأعرض، بدلاً من أن يرسيه على أوامر الحدس الأمبراطورية. فالحدس الاستبطاني يخطىء كما يخطىء الحس الخارجي، ويجب أن نثق بكل واحد منهما فقط من حيث تنير ابتداعاته فعلنا وتدفع به قدماً إلى الأمام. فبيرغسون يزعم كثيراً جداً حينما يفترض بأن الفكر يمسك فقط بأحوال الحقيقة الواقعية والحياة، ولا يمسك بجريانهما، فالفكر هو نهر من فِكَر انتقالية، كما أظهر ذلك جيمس قبل بيرغسون، وما الفِكَر سوى نقاط تختارها الذاكرة في دفق الفكر ومجراه، كما وإن التيار الذهني يعكس بصورة كافية، استمرارية الإدراك الحسي وحركة الحياة.

والحق أنه كان مراً نافعاً ومفيداً أن يقوم هذا التحدي البليغ فيصد تجاوزات

---

(١) كما هي الحال وشوبنهور كذلك هي وبيرغسون، فمن الأفضل للقارىء أن يهمل جميع الموجزات وأن يزحف بعزم في تحفة الفيلسوف هذه بالذات.

وإن شرح ولدن كار شرح مسرف في عبادة بيرغسون إلى درجة غير معقولة، كما وإن دراسة هيو أليوت له، موغلة في تحقيره والاستخفاف به، وهكذا تشطب كل دراسة على الأخرى حتى التشوش. وإن المدخل إلى الميتافيزيقا هو مدخل بسيط البساطة التي يتوقعها المرء من الميتافيزيقا، كما وإن المبحث في الضحك، مع أنه ذو جانب واحد، لكنه ممتع ومثمر.

المذهب الفكري وتطاوله، ولكن لم يكن من الحكمة أن يقدم الحدس بديلاً للفكر، فهذا الأمر سيكون بمثابة تصحيح أوهام الصبا بأساطير الطفولة وخرافاتها. فلنصحح أخطاءنا أماماً لا خلفاً. فإن نقل بأن العالم يعاني من المزيد فالمزيد من الفكر، لهو أمر يستلزم لقوله شجاعة مجنون. فالاعتراض الرومانتيكي على التفكير، وابتداء من روسو فشتوبريان حتى بيرغسون ونيتشه وجيمس قد قام بمهمته، ونحن سنوافق عل خلع آلهة العقل من عرشها، وذلك إذا لم يطلبوا منا أن نشعل مجدداً الشموع أمام أيقونة الحدس. فالإنسان يوجد بالغريزة، لكنه يتقدم ويرتقي بالعقل.

أما أفضل ما في بيرغسون فهو هجومه على المذهب الميكانيكي المادي. فلواذعتنا في مختبراتهم قد أصبحوا شديدي الثقة بعض الشيء بمقولاتهم وقد فكروا بحشر الكون بأسره داخل أنبوب الاختبار. فالمذهب المادي هو كعلم الصرف والنحو الذي يعترف فقط بالأسماء، لكن الحقيقة الواقعية هي كاللغة، إذ أنها تحتوي على الأفعال والمواضيع أيضاً، على الأفعال والأسماء أيضاً، على الحياة والحركة والمادة أيضاً. فربما يكون بمقدور المرء أن يفهم محض ذاكرة جزيئية، كإعياء الفولاذ المفرط بثقله، ولكن ما قولك بالبصيرة الجزيئية، والتخطيط والمذهب المثالي الجزيئيين؟ ولو أن بيرغسون واجه هذه العقائد الجديدة Dogma بارتيابية مطهرة لكان أمسى أقل إنشائياً بعض الشيء، لكنه آنذاك سيكون أقل عرضة للإجابة. فشكوكه تذوب وتتبخر عندما يبدأ مذهبه بالتشكل، وهو لا يتوقف ليسأل عما تكونه «المادة»، وعما إذا لم تكن أقل جموداً بعض الشيء مما خلنا وظننا، وعما إذا لم تكن عدوة الحياة، بل حيوان الحياة المطيع المريد، لو أن الحياة فقط فهمت عقلها (المادة). وهو يفكر بالعالم وبالروح، بالجسد وبالنفس، بالمادة وبالحياة، بوصف كل ثنائية من تلك معادية للأخرى. ولكن المادة والجسم والعالم هي مجرد مواد تنتظر أن يشكلها العقل والإرادة.

ومن يدري أن هذه الأشياء ليست صوراً للحياة وتكهنات للعقل واكتناهات؟ ولربما هنا أيضاً، كما كان سيقول هرقليط، توجد آلهة.

وإن نقد بيرغسون للمذهب الداروبني، ينبع، بصورة طبيعية، من مذهبه الحيوي. فهو يستمر في اتباع التقليد الفرنسي الذي قرره لامارك، ويرى الدافع والرغبة كقوتين فاعلتين في النشوء أو التطور، كما وأن مزاجه الروحاني، أو «المُروحن» يرفض ويعاف المفهوم السبنسري للنشوء، هذا المفهوم الذي هندسه بأكمله التكامل الميكانيكي بين المادة وبين تبدد الحركة.

إن الحياة لقوة إيجابية، إنها جهد يبني أعضاءها من خلال إصرار كل إصرار رغباتها. والحق أنه ليتوجب علينا الإعجاب بدقة تحاضير بيرغسون البيولوجية، واطلاعه على الآداب وحتى على النشرات الدورية حيث يخفي العلم ذاته طيلة عقد من السنين من الإثبات والتدليل. وبيرغسون يعرض علينا لوذعيته بتواضع، ولا يعرضها أبداً بذاك الوقار الفيلي المرهق لكل صفحة من صفحات سبنسر. وزبدة القول، فنقده لداروين برهن على أنه نقد مؤثر فعال، وعلى كل حال فلقد تخلى الناس اليوم عن ملامح النشوء الداروينية بصورة خاصة[١].

وأن علاقة بيرغسون بعصر داروين، لهي في وجوه كثيرة، صورة طبق الأصل عن علاقة كنت بفولتير. فلقد جاهد كنت ليصد تلك الموجة العاتية، موجة المذهب الفكري الدنيوي والإلحادي جزئياً، ذاك المذهب الذين بدأ ببيكون وديكارت وانتهى بارتيابية ديدرو وهيوم، وقد اتجه كنت بجهده إلى دحض غائية الفكر في ميدان القضايا الاستشرافية. ولكن داروين، بصورة لا شعورية، وسبنسر بصورة شعورية جددا الهجمات التي شنها فولتير والأنصار الأشد من الفولتيرية، على الإيمان القديم، وهكذا فإن المذهب المادي الميكانيكي الذي كان قد تراجع أمام هجمات كنت وشوبنهور، عاد فاسترجع في بداية قرننا هذا كل قوته القديمة، ولقد هاجم بيرغسون ذاك المذهب المادي، ولم يهاجمه بنقد كنتي للمعرفة، ولا بمناظرة مثالية تقول بأننا نعرف المادة فقط من خلال العقل، بل اتبع في هجومه خطة شوبنهور، مفتشاً في العالم الموضوعي والذاتي أيضاً عن مبدأ شاحن للطاقة، عن صورة (أو كمال) فعالة، قد تزيد في وضوح عجائب الحياة ودهائها. ولم يسبق أبداً للمذهب الحيوي أن دلل عليه بقوة وبلاغة، أو أن ألبس حلة خلابة، كما دلل عليه بيرغسون وكساه.

ولقد تسامى بيرغسون وحلق إلى ذرى شهرة مبكرة، لأنه تصدى للدفاع عن الأمال التي تتدفق سرمدياً في الصدر البشري. فعندما وجد الناس أن بمقدورهم أن يؤمنوا بالخلود وبالرب المعبود بدون أن يفقدوا احترام الفلسفة لهم، ابتهجوا وسروا وفاضت صدورهم بالشكر والعرفان، وهكذا أصبحت قاعة محاضرات بيرغسون منتدى

---

(١) وعلى كل حال فإن براهين بيرغسون ليست جميعها منيعة على الدحض: فظهور آثار متشابهة، (كالجنس أو البصر)، في خطوط مختلفة من خطوط النشوء، يمكن أن يكون نتيجة ميكانيكية لحاجات بيئية متشابهة، كما وأن الكثير من معضلات المذهب الدارويني قد تجد لها حلاً، إذا بررت الأبحاث فيما بعد اعتقاد داروين بالانتقال الجزئي للطبائع التي تكتسبها الأجيال المتتالية بصورة تكرارية.

لسيدات رائعات فاتنات، وجدن سرورهن في هكذا بلاغة ضليعة في العلم، تسند رغبات قلوبهن وتدعمها . .

ومن الغريب أن يخالط تلك السيدات نقابيون متعصبون حيث وجدوا في نقد بيرغسون للمذهب الفكري تبريراً لإنجيلهم المنادي «بتفكير أقل وعمل أكثر».

ولكن هذه الشهرة المفاجئة كان عليها أن تدفع ثمنها، فطبيعة أنصار بيرغسون المتناقضة أشاعت الانحلال بين أتباعه، وهكذا فإن بيرغسون قد يشارك سبنسر مصيره، الذي عاش كي يكون حاضراً مأتم شهرته ودفنها.

ومع ذلك فمن الإسهام المعاصر بأجمعه في الفلسفة، فإن إسهام بيرغسون فيها هو الأثمن. فلقد كنا بحاجة إلى توكيده على طارىء الأشياء الاجتنابي، وعلى فاعلية الذهن الصائغة من جديد. لقد كنا قريبين من التفكير بالعالم كعرض منتهي ومقدر مسبقاً، حيث كانت فيه مبادرتنا خداع ذات، وكانت جهودنا نزوة شيطانية من نزوات الآلهة، وبعد بيرغسون أصبحنا نرى العالم كمسرح ومادة لقوانا المولّدة.

أما قبله فلقد كنا تروساً وعجلات في آلة ضخمة ميتة، والآن وإذا رغبنا في ذلك، فمبقدرونا أن نساعد على كتابة فصولنا الخاصة من مسرحية الخلق والخليقة.

بنديتو كروتشي

١ ـ الرجل

إنه لانتقال مستحيل من بيرغسون إلى كروتشي، فالبكاد نجد سطرين من جميع سطورهما متشابهين، فبيرغسون كان صوفياً ترجم رؤاه إلى صفاء مخادع غرار، وكروتشي كان ارتيابياً يتمتع بموهبة من غموض يكاد يكون غموضاً ألمانياً تقريباً. والأول كان ذا ذهن ديني، ومع ذلك يتحدث كنشوئي دقيق أصيل، والثاني كان مناهضاً للإكليريكية ويكتب كهيغلي أميركي. وبيرغسون يهودي فرنسي ورث تقاليد سبينوزا ولامارك، وكروتشي إيطالي كاثوليكي لم يحتفظ بأي شيء من دينه ما عدا بالمذهب الكلامي لهذا الدين وبتكريسه للجمال.

ولربما يعود عمق أيطاليا النسبي في الفلسفة، خلال المئة عام الأخيرة، وفي بعض جزء منها، إلى قيام حتى مفكريها بالاحتفاظ بالاتجاهات والمناهج الكلامية، أولئك المفكرون الذين هجروا اللاهوت القديم. (ولا شك أن الأكثر منه يعود إلى اتجاه حركة الصناعة والثروة نحو الشمال).

ويجوز لنا أن نصف إيطاليا بأنها البلد الذي شهد عصر نهضة، لكنه لم يشهد أبداً إصلاحاً دينياً، وهي مستعدة لتدمير ذاتها من أجل الجمال، ولكنها شاكة مرتابة ارتياب بيلاطوس عندما تفكر بالحق أو الحقيقة. ولربما كان الإيطاليون أعمق منا حكمة نحن معشر الباقين، وأنهم قد وجدوا أن الحقيقة سراب، بينما أن الجمال. مهما يكن ذاتياً. هو مُلك وحقيقة واقعية.

ففنانو عصر النهضة، (باستثناء ميكالنجليو الكئيب البروتستنتي تقريباً، والذي كانت فرشاته صدى لصوت سافونارولا)، لم يزعجوا أبداً رؤوسهم بالأخلاق أو اللاهوت، فلقد كان يكفيهم كون الكنيسة قد اعترفت بعبقريتهم وسددت فواتيرهم. ولقد كان يسود إيطاليا قانون غير مكتوب يقول بأن المثقفين لن يعكروا على الكنيسة صفواً. فكيف يستطيع أن يكون الإيطالي فظاً وكنيسته قد جاءت بالعالم قاطبة إلى قلعة كانوسا، وفرضت جزية أمبراطورية على كل بلد لتجعل إيطاليا متحف الفن في العالم؟ وهكذا بقيت إيطاليا مخلصة وموالية للإيمان القديم وقنعت ذاتها بـ Summa Aquinas بالنسبة للفلسفة.

جاء غيامباتيستا فيتشو وأثار الذهن الإيطالي وهيجه ثانية، لكن فيتشو ذهب وبدا أن الفلسفة قد ماتت معه. واعتقد روزمني، لفترة من الزمن، بأنه سيتمرد ويثور، لكنه أذعن أخيراً واستسلم. وأصبح الناس في إيطاليا طولاً وعرضاً أقل فأقل ديناً لكنهم أمسوا أشد فأشد ولاءً للكنيسة. لكن بنديتو كروتشي كان الاستثناء.

وُلد بنديتو في عام ١٨٦٦ وفي بلدة صغيرة تقع في مقاطعة أكويلا، ومن عائلة كاثوليكية محافظة وميسورة الحال. ولقد تلقى دراسة كافية وافية للاهوت الكاثوليكي، حيث اضطرته أخيراً لإعادة التوازن، أن يصبح ملحداً. ففي البلدان، التي لم تعرف الإصلاح الديني، لا يوجد حل وسط بين الإيمان والإلحاد المطلق. فلقد كان بنديتو في البداية هكذا تقياً ورعاً حتى أنه أصر على دراسة كل وجه من وجوه الدين، وحتى بلغ أخيراً فلسفة الدين وأنثربولجاه، ولقد استعاض، بصورة لا شعورية، عن إيمانه بدراساته.

وفي عام ١٨٨٣ ضربته الحياة بضربة من تلك الضربات التي لا ترحم، والتي عادة ما تعيد الأذهان إلى الإيمان. فلقد ضرب زلزال بلدة كاساميكيولا الصغيرة حيث كان يقيم آل كروتشي، وفقد بنديتو كلا والديه وشقيقته الوحيدة، وبقي هو بالذات طيلة ساعات مدفوناً تحت الأنقاض كما وكُسر العديد من ضلوعه. وقد احتاج إلى سنين

عديدة لاستعادة صحته، لكن حياته وعمله فيما بعد لم يظهرا أي انحطاط في معنوياته أو انهيار في روحه. فرتابة الاستجمام الهادئة أعطته أو بالأحرى شددت فيه تذوقه للعلم، ولقد استخدم الثروة المتواضعة التي أبقتها له الكارثة ليجمع مكتبة من أجمل المكاتب التي عرفتها إيطاليا، وأصبح فيلسوفاً بدون أن يدفع الجزاء المألوف من الفقر أو البرفسورية، ولقد تحقق وحقق مشورة «سفر الحكمة» القائلة «إن الحكمة لجيدة مع ميراث»، (من مال أو عقار. المترجم).

بقي كروتشي طيلة حياته طالباً وعاشقاً للآداب والفنون والعلوم والفراغ. ولقد جروا به إلى السياسة جراً بالرغم من اعتراضاته على ذلك، وجعلوا منه وزيراً للتربية الشعبية، ولربما قاموا بهذا الأمر كي يعطوا شيئاً من نكهة المهابة الفلسفية لوزارة تتألف من سياسيين. ومن ثم اختير عضواً في مجلس الشيوخ الإيطالي، وهناك في إيطاليا قاعدة تقول بأن تصبح شيخاً فإنك ستبقى دائماً عضواً في مجلس الشيوخ، (نظراً لأن شاغل هذا المنصب يشغله طيلة حياته).

وهنا يعرض علينا كروتشي مشهداً لم يكن غير مألوف في روما الغابرة، لكنه بالأحرى فريد في نوعه في أيامنا هذه، وأعني بذلك مشهد رجل بمقدوره أن يكون عضواً في مجلس الشيوخ وفيلسوفاً في الوقت ذاته. ولا شك أنه كان سيشوق إياجو. لكنه لم يحمل السياسة كثيراً على محمل الجد، إذ أنه كان يمضي معظم أوقاته على تحرير مجلته الشهيرة دولياً، والمعروفة باسم «النقد»، حيث كان يقوم وجيوفاني جنتيل بتشريح الفكر العالمي «والآداب الجميلة».

وعندما نشبت الحرب في عام ١٩١٤، استشاط كروتشي غضباً من أن ينبغي السماح لمحض موضوع لنزاع اقتصادي بمقاطعة نماء العقل الأوروبي، فاستنكر نشوبها بوصفها جنوناً انتحارياً، وبقي بعيداً عنها حتى عندما ألقت إيطاليا بثقلها في كفة الحلفاء، وأصبح محطاً لنقمة شعبية، شأنه في ذلك شأن برتراند رسل في إنكلترا أو رومان رولان في فرنسا. لكن إيطاليا قد غفرت الآن له تلك الزلة، وجميع شبابها يتطلعون إليه كمرشد وفيلسوف وصديق حر نزيه لا يعرف تحيزاً أو تعصباً. فلقد أصبح كروتشي في نظرهم مؤسسة لها من الأهمية ما للجامعات. ولم يعد الآن شيئاً غير مألوف أن نسمع أحكاماً عليه كحكم جيسوبي ناتولي القائل:

«إن مذهب بنديتو كروتشي سيبقى أرفع فتح في الفكر المعاصر». والآن فلنبحث في سر هذا النفوذ والتأثير.

٢ ـ فلسفة الروح

كان أول كتاب وضعه، في شكله الأصلي، سلسلة من المقالات، كتبها في أوقات الفراغ، تعالج **المذهب المادي التاريخي واقتصاديات كارل ماركس**. فلقد أنعشه انطونيو لابريولا استاذه في جامعة روما إنعاشاً هائلاً، وبإرشاد هذا الأستاذ غاص كروتشي في متاهات كتاب، «رأس المال». وبهذا الصدد يقول:

«إن معاشرتي للأداب الماركسية، والشوق الذي كنت أتتبع به الصحافة الاشتراكية في ألمانيا وإيطاليا، قد ألهبا كياني بأكمله وأيقظا لأول مرة داخلي شعوراً بالحماسة السياسية، حيث كانت لهذه الحماسة نكهة غريبة من الجدة بالنسبة لي. لقد كنت أشبه ما أكون بذاك الرجل الذي وقع في شباك الغرام لأول مرة وعندما لم يعد شاباً، وحيث توجب عليه أن يرصد في ذاته العملية الغامضة من الانفعال الجديد». لكن خمرة الإصلاح الاجتماعي لم تصعد بأبخرتها تماماً إلى رأسه، إذ سرعان ما وفق بين نفسه وبين سخافات الجنس البشري السياسية، وأخذ يتعبد من جديد في محراب الفلسفة.

وكانت إحدى نتائج هذه المغامرة تصعيده لمعنى النفعية العام والارتفاع به إلى مرتبة مساوية لمرتبة الخير والحق والجمال. ولا يعني هذا أنه قد سلم للشؤون الاقتصادية بالأهمية الأولى المعطاة لها في مذهب ماركس وإنجلز. فكروتشي قد امتدح هذين الرجلين وأثنى عليهما لنظريتهما، التي مهما يكن نقصها غير أنها لفتت الأنظار إلى عالم من المعلومات كان الناس يخشونه ويتجاهلونه تقريباً من قبل، ولكنه رفض إطلاقية التفسير الاقتصادي للتاريخ، بوصفه استسلاماً غير متزن لإيحاءات بيئة صناعية.. كما ورفض التسليم بالمذهب المادي كفلسفة للراشدين، أو حتى كمنهاج للعلم، فالعقل كان بالنسبة لكروتشي الحقيقة الواقعية الأولى والغائية. وعندما انطلق إلى وضع مذهبه للفكر، فإنه دعاه عناداً وشراسة تقريباً **«بفلسفة الروح»**.

وذلك لأن كروتشي كان مثالياً ولا يعترف بأية فلسفة جاءت بعد هيغل. وهو يرى بأن كل حقيقة واقعية هي فكرة، ونحن لا نعرف عنها أي شيء سوى الصورة التي تتخذها لها داخل أحاسيسنا وأفكارنا، ومن هنا يمكن اختزال كل فلسفة إلى منطق، كما وأن الحقيقة هي صلة كاملة داخل فِكَرنا. ويبدو أن كروتشي يحب هذا الاستنتاج حباً شديداً جداً بعض الشيء، فهو لن يكون أي شيء إذا لم يكن منطقياً، وحتى في كتابه المعروف باسم الجمالية، نراه لا يستطيع مقاومة التجربة لإدخال فصل في المنطق فضولاً وتطفلاً. وأنه لصحيح كونه يدعو الفلسفة بدراسة الكلي المحسوس، ويسمي

العلم بدراسة الكلي التجريدي، ولكن من سوء حظ القارىء أن يكون كلي كروتشي المحسوس كلياً تجريدياً بصورة كلية. فهو، بعد كل شيء ثمرة من ثمار التقليد الكلامي، إذ يجد غبطته في التمايز والتصانيف المبهمة المستَغْلقة والتي تنهك كلاً من الموضوع والقارىء معاً وكروتشي ينزلق بسهولة إلى الإفتاء المنطقي، ويرفض باستعداد أشد من قدرته على الاستنتاج. فهو إيطالي «متألمن»، كما كان نيتشه ألمانياً «مُتطلين».

وليس هناك من شيء يمكن أن يكون أكثر ألمانية أو هيغلية من عنوان ثالثوته التي تركب «فلسفة الروح» المنطق كعلم للمعنى العام المجرد (١٩٠٥) فكروتشي يريد لكل فكرة أن تكون مجردة، (محضة)، إلى أقصى حد ممكن، الأمر الذي يبدو على أنه يعني أن تكون فكرة أيدلوجية إلى أقصى حد ممكن وتجريدية وغير ذرائعية إلى أقصى حد ممكن أيضاً. وهنا لا نجد أي شيء من ذاك الانفعال من أجل الصفاء والرضا العملي، الذي جعل وليم جيمس منارة في وسط ضباب الفلسفة وغيومها. وكروتشي لا يهتم بتعريف الفكرة باختزالها إلى نتائجها العملية، بل نراه يفضل اختزال الشؤون العملية إلى فِكَر وعلاقات ومقولات. وإننا إذا أسقطنا جميع الكلمات التجريدية والتقنية من مؤلفاته، فعندئذٍ لن تعاني ربالة أو بدانة.

ويعني كروتشي بالمعنى العام المجرد، المعنى العام الكلي، كالكمية والصفة والنشوء، أو أي فكر يمكن إدراكاً تطبيقه على كل حقيقة واقعية. وهو ينطلق مشعوذاً بهذه المعاني العامة كما لو أن روح هيغل قد وجدت فيه تجسيداً آخر لها وكما لو أنه كان عاقد النية على مزاحمة أستاذ الغموض والاستغلاق على مقامه. وكروتشي باستدعائه كل هذا «المنطق» يقنع نفسه بأنه قد سخر من الميتافيزيقا، وأنه أبقى على ذاته طاهرة بريئة منها، وهو يعتقد بأن الميتافيزيقا هي من أصداء اللاهوت، وبأن أستاذ الفلسفة الجامعي الحديث هو تماماً آخر صورة للعالم اللاهوتي في القرون الوسطى. وهو يمزج مذهبه المثالي بصلابة موقف معينة من المعتقدات الرقيقة، فهو يرفض الدين، ويؤمن بحرية الإرادة، لكنه لا يؤمن بخلود النفس، ويرى في عبادة الجمال والحياة الحضارية بديلاً للدين. وهكذا نسمعه يقول:

«إن دينهم كان الإرث الفكري بأكمله الذي أورثته الشعوب البدائية، وإن ميراثنا الفكري هو ديننا.. ولا أدري أية فائدة يمكن أن يجتنيها من الدين أولئك الذين يرغبون في الحفاظ عليه جنباً إلى جنب وفاعلية الإنسان النظرية وفنه ونقده وفلسفته.. إن الفلسفة تسقط من الدين كل سبب يبرر وجوده... وهي، كعلم الروح، تنظر إلى الدين بوصفه ظاهرة، وكواقعة تاريخية عابرة، وكشرط طبي يمكن تجاوزه».

والحق أن المرء ليعجب مما إذا كانت ابتسامة الجوكندا لم ترتسم على شفتي روما وهي تقرأ تلك الكلمات.

ويطالعنا هنا الوجه المألوف لفلسفة هي في آن واحد طبيعية وروحانية، لا أدرية ولا حتمية (اختيارية) عملية ومثالية، اقتصادية وجمالية. وأنه لصحيح كون اهتمام كروتشي تستأثر به أكيداً وجوه الحياة النظرية أكثر مما تستأثر به وجوهها العملية، ولكن المواضيع بالذات التي خطها لتشهد على أنه قد بذل المجهود الصادق ليتغلب على ميوله الكلامية. ولقد كتب مجلداً جد ضخم عن «**فلسفة العملي**»، لكن هذا المجلد يتحول ليمسي من ناحية منطقاً آخر يتستر باسم آخر، ومن الناحية الأخرى بحثاً ميتافيزيقياً في القضية القديمة، قضية الإرادة الحرة. وفي كتابه الآخر «**في التاريخ**»، وضع المفهوم المثمر للتاريخ، بوصفه فلسفة في حالة حركة، وبوصف المؤرخ ذاك المرء الذي يُري الطبيعة والإنسان لا في النظرية والتجريد، بل في الجريان الفعلي وعملية العلل والأحداث.

إن كروتشي يحب فيتشوه، وهو يظاهر بحرارة ذاك النداء الإيطالي الأبكر زمناً والمطالب بأن يكتب الفلاسفة التاريخ. وهو يعتقد بأن بدّاً مسحوراً لتاريخ علمي كامل في علميته، قد أفضى إلى لوذعية ميكرسكوبية حيث يفقد فيها المؤرخ الحقيقة بسبب أنه يعرف الكثير الكثير. وتماماً كما أن شليمان لم يكتشف فقط طروادة واحدة بل سبعاً بعد أن أظهر المؤرخون العلميون أن طروادة لم توجد أبداً، فكذلك أيضاً يعتقد كروتشي بأن المؤرخ المفرط في النقد يغالي في تقدير جهلنا بالماضي.

وبهذا الصدد **يقول كروتشي**:

«إنني لا أزال أذكر تلك الملحوظة التي أبداها في أيام شبابي أحد الأصدقاء عندما كنت منهمكاً في الأبحاث العلمية، لقد كان ذاك الصديق قليل المعرفة العلمية، وكنت قد أعرته تاريخاً لروما القديمة شديد النقد جداً لا بل مفرطاً في النقد. وعندما انتهى من قراءته للكتاب أعاده إلي ملاحظاً أنه قد اكتسب القناعة التياهة بكونه «أوسع الفلولوجيين معرفة»، وذلك لأن هؤلاء يستنتجون، بعد عمل مرهق شاق، أنهم لا يعرفون شيئاً، بينما أنه، (أي صديقي)، لم يعرف أي شيء بدون أن يبذل بتاتاً أي مجهود، وحاله هذه هي فقط كهدية كريمة من الطبيعة».

ويعترف كروتشي بالمصاعب التي تكتنف طريق المعرفة الواقعية بالماضي، وهو يقتبس تعريف روسو للتاريخ والقائل: «بأن التاريخ هو فن الاختيار من بين الأكاذيب العديدة، لتلك الكذبة التي تكون أقربها شبهاً للحقيقة». ولم يكن يعطف أي عطف

على النظريين كهيغل أو ماركس أو بيكل، والذين يمسخون الماضي إلى قياس (منطقي. المترجم)، ينتهي إلى تحاملهم وهواهم. ويرى كروتشي أنه لا يوجد هناك مخطط مُقدر مسبقاً في التاريخ، وأنه يتوجب على الفيلسوف الذي يكتب التاريخ أن لا يكرس نفسه لاكتشاف التصاميم الكونية واقتفاء آثارها، بل لإظهار العلل والنتائج والتعالقات، وعليه أيضاً أن يذكر أن فقط ذاك الجزء من الماضي ذي قيمة هو الذي يكون معاصراً في مغزاه وتجلياته. وفي نهاية المطاف من الجائز أن يكون التاريخ ما وصفه نابليون إذ قال: «بأنه الفلسفة الصحيحة الوحيدة، وعلم النفس الصحيح الوحيد» وذلك إذا كتبه المؤرخون كرؤيا للطبيعة ومرآة للإنسان.

٣ ـ ما هو الجمال؟

دخل كروتشي على الفلسفة من الدراسات التاريخية والأدبية، ولقد كان بدهياً أن ينبغي على اهتمامه الفلسفي أن يصطبغ عميقاً بقضايا النقد والجماليات. وأن أعظم مؤلفاته هو مؤلفه المعروف باسم «مبحث الجمال»، (١٩٠٢).

وكروتشي يفضل الفن على الميتافيزيقا والعلم. فالعلوم تعطينا نفعية لكن الفن يقدم إلينا جمالاً. والعلوم تنأى بنا عما هو فردي وواقعي، وتدخل بنا علماً من تجاريد مفرطة في رياضيتها، حتى تثمر، (كما هي الحال لدى أينشتين)، باستنتاجات خطيرة ومجردة من كل أهمية عملية، لكن الفن يأخذنا مباشرة إلى الشخص الخاص وإلى الواقعة الفريدة في نوعها، إلى الكلي الفلسفي الُمستبدَة في صورة فرد محسوس. ويرى كروتشي «أن للمعرفة صورتين، فهي إما تكون معرفة **حدسية** أو معرفة **منطقية**، وهي إما معرفة نحصل عليها من خلال المخيلة، أو من خلال الفكر، وتكون معرفة إما بالفردي وإما بالكلي، وهي إما معرفة بالأشياء الفردية، أو معرفة بالعلاقات فيما بينهما، وهي توليد إما صور أو معاني عامة». لذلك فإن أصل الفن يكمن في قوة تشكيل الصور.

«كما وأن المخيلة تنفرد في حكم الفن، فالصور هي ثروتها الوحيدة، وهي لا تصنف المواضيع ولا تقرر ما إذا كانت المواضيع حقيقية أو وهمية، ولا تصفها ولا تُعرّفها، بل إنها تشعر بها وتعرضها. ولا شيء أكثر من هذا هو عملها». وذلك لأن الخيال يتقدم الفكر ويسبقه، وهو ضروري بالنسبة إليه، وأن فاعلية الذهن الفنية أو المشكلة للصور هي فاعلية متقدمة على الفاعلية المنطقية المشكلة للمعاني العامة. فالإنسان يكون فناناً حالما يتصور، وببعيد قبل أن يتعقل.

ولقد فهم أعظم الفنانين الموضوع على هذا الشكل: فميكالنجلو يقول: «إن المرء لا يصور بيديه بل بدماغه»، وكتب ليوناردو قائلاً: «إن عقول الناس ذوي العبقريات السامية تكون على أشد حال من الفاعلية في الإبداع عندما تكون قائمة بأقل عمل ظاهري».

وكل امرىء يعرف القصة التي تروى عن دافنشي عندما كان يصور «العشاء الأخير»، فلقد أغضب رئيس الدير الذي أوصى على تلك اللوحة غضباً شديداً، وذلك بجلوسه طيلة أيام أمام اللوحة دون أن يبدي حراكاً، وقد انتقم لنفسه من رئيس الدير اللجوج بسؤاله اللحوح: متى سيبدأ بالعمل؟ بأن استخدم رئيس الدير كأنموذج غير واع لشخص يهوذا الإِسخريوطي.

ويرى كروتشي أن جوهر الفاعلية الجمالية يكمن في هذا الجهد المعدوم الحركة والذي يبذله الفنان لإدراك الصورة الكاملة، التي ستعبر عن الموضوع الذي يراود عقله. إنه يكمن في صورة حدس لا يستلزم بصيرة صوفية غامضة، بل يستوجب بصراً حاداً كاملاً، وإدراكاً حسياً كاملاً وخيالاً كافياً.

زد على ذلك أن أعجوبة الفن لا تكمن في التظهير، بل في مفهوم الفكرة، فالتظهير هو موضوع مهارة ميكانيكية تقنية ويدوية. ويقول كروتشي بهذا الصدد:

«عندما نكون قد سيطرنا على الكلمة الباطنية، وعندما نكون قد أدركنا المشخص بصورة حية وواضحة، وعندما نكون قد وجدنا الموضوع الموسيقي، حينذاك يولد التعبير، ويكون كاملاً وغير محتاج إلى المزيد من أي شيء. ونحن آنذاك إذا فتحنا فمنا ونطقنا أو أنشدنا... فإن ما نفعله عندئذٍ هو أن نقول بصوت عال ما قلناه قبل ذلك في باطننا، وهو أن ننشد بصوت عال ما ترنمنا به قبل ذلك في باطننا. وإذا ضربت أصابعنا على أصابع البيانو، وإذا أمسكنا بالريشة أو القلم أو المنحات، (الإزميل)، فإن أفعالاً كهذه هي أفعال «مُرادة»، (وهي تنتمي إلى الفاعلية العملية لا إلى الفاعلية الجمالية)، وآنذاك يكون ما نفعله هو أننا ننفذ، بحركات عظمى، ما كنا قبل ذلك قد نفذناه بصورة موجزة وسريعة في باطننا».

هل القول الآنف الذكر يساعدنا على الإجابة عن السؤال المحبط والسائل: ما هو الجمال؟ لا شك أنه يطالعنا هنا من الآراء عدد ما هنالك من الرؤوس، ويعتقد كل عاشق، في هذا الموضوع، بنفسه مرجعاً يجب ألا نعترض على ما يقول أو نكذبه.

وكروتشي يجيب بأن الجمال هو التشكيل الذهني لصورة، (أو لسلسلة من الصور) التي تمسك بماهية الشيء الُمدرَك أو جوهره.

زد على ذلك أن الجمال يخص بالأحرى الصورة الباطنية أكثر مما يخص الصورة الظاهرية التي تجسدت فيها تلك. وهنا ترانا نرغب في الاعتقاد بأن الفارق بيننا وبين شكسبير إنما هو إلى حد بعيد فارق في التقنية والتعبير الخارجي، وبأن لنا أفكاراً تكمن أعمق من الكلمات. لكن هذا وهم سخيف: فالفارق لا يكمن في قوة تظهير الصورة، بل في قوة التشكيل باطنياً لصورة تعبر عن الموضوع.

وحتى ذاك المفهوم الجمالي الذي يكون تأملاً أكثر من كونه إبداعاً، هو أيضاً تعبير باطني، أما درجة فهمنا وتقديرنا لإنجاز فني فتعتمد على قدرتنا على الرؤية، بالحدس المباشر، للحقيقة الواقعية الُمصورَة. على قدرتنا على أن نشكل لنفوسنا صورة معبرة. «فنحن نعبر دائماً عن حدسنا عندما نستمتع بإنجاز فني جميل. . . فعندما اقرأ شكسبير، يمكن لي فقط بواسطة حدسي الخاص أن أشكل صورة لهملت أو لعطيل».

وفي الفنان المبدع والمشاهد المتأمل في الجمال، يكون السر الجمالي هو الصورة المعبرة. فالجمال هو التعبير الكاف: ونظراً لأنه لن يكون هناك تعبير حقيقي، إذا لم يكن التعبير كافياً وافياً، لذلك يجوز لنا أن نجيب بكل بساطة عن السؤال القديم قائلين بأن الجمال هو التعبير.

٤ ـ نقد

كل هذا واضح وضوح ليلة معتمة لا كوكب فيها ولا نجم، وهو ليس بأحكم مما ينبغي أن يكون. **«ففلسفة الروح»** تفتقر إلى الروح، وتثبط من همة كل شرح عطوف. **وفلسفة العملي**، ليست عملية وتفتقر إلى نفس الشواهد الحية. زد على ذلك أن المبحث «في التاريخ» يمسك بساق واحدة للحقيقة، بوعده لنا بالتوحيد بين التاريخ والفلسفة، لكنه يخطىء الساق الأخرى، بفشله في أن يرى بأن بمقدور التاريخ أن يصبح فلسفة فقط لا بصيرورته تاريخاً تحليلياً، بل تاريخاً تركيبياً، لا تاريخاً مُؤرّباً مجزئاً (يعطي في أجزاء متفرقة القصة المنعزلة لفاعليات البشر المعزولة افتراضاً. فاعلياتهم من اقتصادية وسياسية وعلمية وفلسفية ودينية وأدبية وفنية)، بل تاريخاً متزاوجاً، كما قد يصفه أحدهم وصفاً غير شديد جداً في جديته: تاريخاً حيث تدرس فيه جميع وجوه الحياة البشرية، في ارتباط بعضها ببعض، وفي استجابتها المشتركة لظروف متشابهة وفي تأثيرها المتبادل المتنوع، وذلك في حقبة معينة، وعلى مثل هذا

التاريخ أن يكون موجزاً بمقدار ما قد يستوجبه الوهن الفردي، وهذا سيكون صورة لحقبة، وصورة لتعقيد الإنسان، وسيكون تاريخاً على تلك الصورة التي تجعل الفيلسوف يوافق على كتابته.

أما فيما يتعلق **بمبحث الجمال**، فإننا نترك للآخرين الحكم على ذلك.

فهناك على الأقل طالب واحد ليس بمقدوره أن يفهم هذا المبحث وهو أنا. فهل يكون الإنسان فناناً حالما يشكل صورة؟ وهل تكمن ماهية الفن فقط في التصور وليس في التظهير؟ ألم تراودنا أبداً أفكار وأحاسيس كانت أكثر جمالاً من لغتنا؟ فكيف نعرف ما كانته الصورة الباطنية في عقل الفنان، أو ما إذا كان الإنجاز الذي نعجب به يخطىء أو يصيب فكرته؟ كيف ينبغي علينا أن نصف **«مومس»** رودين بالجميلة ما عدا بسبب كونها التجسيد المعبر لتصور كاف؟ مع أنه يكون تصوراً لموضوع بشع أليم؟ لقد لاحظ أرسطو قائلاً بأنه ليسرنا أن نرى الصور الأمينة للأشياء، والتي تكون منفرة لنا في حقيقتها الواقعية. وما الذي ما عدا ذلك يكونه سبب إجلالنا للفن الذي جسد الفكرة هكذا تجسيداً أميناً؟.

والحق أنه سيكون مشوقاً، ولا شك مبلبلاً، أن نعرف ما الذي يعتقده الفنانون بهؤلاء الفلاسفة الذين يقولون لهم ما هو الجمال فأعظم الفنانين الأحياء، (يعني أناتول فرانس. المترجم) قد تخلى على الأقل عن الأمل بالإجابة عن ذاك السؤال. فهو يكتب قائلاً:

«إنني أعتقد بأننا لن نعرف أبداً بصورة صحيحة لماذا يكون أحد الأشياء جميلاً». ولكن الحكمة المنتشية ذاتها تقدم لنا درساً نتعلمه عادة بعد فوات الأوان. فلم يكن بمقدور أي إنسان أن يرينا بدقة الطريق الصحيحة. . . أما ما يتعلق بي فإنني أتبع شعوري بالجميل.

وهل هناك من إنسان يكون واثقاً من أنه قد وجد مرشداً أفضل؟ وإذا كان علي أن اختار بين الجمال والحق، فإنني لن أتردد، إذ أن الجمال هو الذي ينبغي لي أن أحتفظ به. . . فليس هناك من شيء حقيقي في العالم ما عدا الجمال».

ولكن لنأمل بأنه لن يتوجب علينا الخيار. ولربما سنمسي ذات يوم أقوياء أنقياء نفساً ما يكفي لنرى الجمال المتألق، جمال حتى أشد حق عتمة وظلاماً.

برتراند رسل

١ ـ المنطِق

لقد أبقينا حتى الأخير أفتى المفكرين الأوروبيين في عصرنا وأشدهم رجولة. وعندما تحدث برتراند رسل في جامعة كولومبيا، في عام ١٩١٤، فلقد بدا تماماً كموضوع حديثه، الذي كان «نظرية المعرفة». إذ تبدى. ناحلاً شاحباً محتضراً، حيث ترقب أحدهم أن يتخطفه الموت في كل لحظة. لقد كانت الحرب آنذاك قد نشبت لتوها، ولقد عانى هذا الفيلسوف الرقيق الذهن والمحب للسلام وتألم من رؤيته أرقى القارات حضارة تنحل وتذوب إلى همجية وبربرية. ولقد خيل للمرء أنه يتحدث عن موضوع هكذا بعيد كبعد «معرفتنا بالعالم الخارجي»، وذلك بسبب أن برتراند رسل كان يعرف بأن ذاك الموضوع ناءٍ وبعيد، وقد رغب في أن يبقى بعيداً إلى أقصى حد ممكن عن الوقائع التي أمست هكذا كالحة عبوساً. ومن ثم أن يراه المرء عقب مضي عشر سنوات على إلقائه لتلك المحاضرة، فإنه ليسر أن يجده، بالرغم من سنيه الاثنتي والخمسين، شديداً متعافياً مرحاً ومنتعشاً، ولا يزال يملك طاقة ثائرة متمردة، وأن يراه على هذه الحال، بالرغم من أن عقداً من السنين قد دمر تقريباً جميع آماله، وفكك عرى صداقاته، وقطع تقريباً جميع خيوط حياته التي كانت ذات مرة مستورة وأرستقراطية.

وذلك لأن برتراند رسل يتحدر من آل رسل، وهؤلاء عائلة من أعرق وأشهر عائلات بريطانيا أو العالم، إنها عائلة أنجبت لبريطانيا، لأجيال وأجيال، رجال دولة وساسة. فجده اللورد جون رسل كان رئيس وزراء ليبرالياً عظيماً حيث خاض غمار معركة ضارية في سبيل التجارة الحرة والتعليم المجاني العام وتحرير اليهود ومن أجل إعلاء كلمة الحرية في كل ميدان. أما أبوه الفيسكونت أمبرلي، فكان مفكراً حراً لم يرهق كاهلي أبنه بلاهوت الغرب الموروث. زد على ذلك أن فيلسوفنا هو الآن وريث الإِيرل رسل الثاني، لكنه يرفض نظام الوراثة، وهو يكسب الآن بكبرياء قوته بعرق جبينه. وعندما طردته جامعة كمبريدج بسبب دعوته للسلام، جعل من العالم جامعته، وأصبح سفسطائياً جوالاً (وذلك بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة سفسطائي. حيث كان ذات يوم نبيلاً) عاضده العالم بسرور وفرح.

والحق أنه كان هناك اثنان من برتراند رسل: ولقد مات الأول منهما خلال الحرب، أما الثاني فهب منبعثاً، من لحد الأول، شيوعياً صوفياً تقريباً ومولوداً من

صلصال منطيق رياضي. ولربما كان فيه دائماً نزوع صوفي لطيف تمثل بادىء ذي بدء بجبل من المعادلات الجبرية، ومن ثم وجد له تعبيراً ملتوياً مُحرّفاً في اشتراكية وسُمت بميسم الدين، أكثر من وسمها بميسم الفلسفة. وإن أشد عنوان إلفاتاً للنظر من عناوين مؤلفاته، هو «الصوفية والمنطق». ولقد شن برتراند رسل في هذا الكتاب حملة شعواء لا ترحم على لامنطقية الصوفية، وأتبع هذه الحملة بهكذا تمجيد للمناهج العلمية إلى درجة جعلت المرء يعتقد بصوفية المنطق.

ولقد ورث رسل التقليد الإنكليزي من تقاليد الفلسفة الوضعية. فهو عازم على أن يكون صارم الذهن، بسبب كونه يعرف بأنه لا يستطيع ذلك.

ولربما أكد بالإفراط في التصحيح على فضائل المنطق وجعل من الرياضيات إلهاً معبوداً.

ولقد كان انطباع أحدهم عنه في عام ١٩١٤، على أنه بارد برود تجريد بُعثت فيه الحياة وقتياً، وعلى أنه معادلة رياضية لها ساقان. ورسل يحدثنا قائلاً بأنه لم يرَ أبداً فيلماً سينمائياً حتى قرأ تمثيل بيرغسون السنمافوتوغرافي بالنسبة للفكر، وهنا أقنع نفسه بحضور عرض واحد فقط، نظراً لكون حضوره ذاك واجباً في الفلسفة. أما مفهوم بيرغسون الحي للزمان والحركة، وشعوره بأن جميع الأشياء هي أشياء حية بزخم حيوي، فإنهما لم يتركا أي أثر في نفس رسل، فما قاله بيرغسون في هذا الشأن بدا له فقط كقصيدة جميلة وليس أكثر من ذلك، فهو من ناحيته لن يكون له أي إله آخر ما عدا الرياضيات. ولم تكن فيه رغبة في الكلاسيكيات، إذ أنه يناظر بقوة وعنفوان، كأنه سبنسر آخر، مطالباً بإدخال المزيد من العلم على التعليم. فلقد شعر بأن آلام العالم وويلاته يعود، إلى حد كبير، إلى الصوفية وغموض مجرم يكتنف الفكر، ولذلك يرى أن أول قانون للأخلاقية الوضعية ينبغي أن ينص على التفكير بصدق واستقامة، «فإن يبد العالم ويفنى، لهو أمر أفضل من أن ينبغي علي أو على أي كائن بشري آخر، الاعتقاد بأكذوبة. . . هذا هو دين الفكر حيث أحرقت بلهبه الشياط حثالة العالم وتفاهاته».

وقد دفعه ولهه بالوضوح، بصورة محتومة، إلى الرياضيات، إذ إنه ارتجف تقريباً أمام دقة هذا العالم الهادئة وأرستقراطيته. «فالرياضيات، من جهة نظر صحيحة، لا تملك فقط الحقيقة بل أيضاً الجمال الأسمى. إنه جمال بارد صارم وعبوس، كجمال النحت، وهو لا يلجأ إلى أي جزء من طبيعتنا الأضعف، وهو أيضاً خال من الزخارف الفخيمة الفاخرة، زخارف التصوير الزيتي أو الموسيقي، ومع ذلك فإنه صاف نقي إشراقاً، وبمقدوره أن يبلغ كمالاً صارماً كذاك الذي يستطيع فقط الفن الأعظم أن يظهره

أو يُريه». ويعتقد رسل بأن تقدم الرياضيات كان أجمل ملامح القرن التاسع عشر، ولا سيما: «إن حل المعضلات التي كانت فيما مضى تحيط باللامتناه الرياضي، لهو ترجيحاً، أعظم إنجاز يستطيع عصرنا أن يتبجح به».

وخلال قرن واحد نزل الدمار بالهندسة القديمة التي قبضت على زمام أمور قلعة الرياضيات طيلة ألفين من الأعوام، وكان دماراً كلياً تقريباً، وهكذا تجاوز الناس أخيراً نصوص يوقليد، التي تعتبر أقدم كتاب مدرسي في العالم. «فإن ينبغ حتى الآن تدريس يوقليد للتلاميذ في إنكلترا، لهو أمر لا يقل بأي وجه من الوجوه عن الفضيحة».

ولربما كان رفضه للبديهيات هو منبع معظم مبتدعاته في الرياضيات، ورسل يغتبط ويسر من الناس الذين يتحدون «الحقائق الغنية عن البيان»، ويلح مطالباً بالبرهنة على ما هو واضح. وقد انشرح صدره إذ سمع بأن الخطوط المتوازية قد تلتقي في مكان ما، وأن الكل الكامل قد لا يكون أكبر من جزء واحد من أجزائه. وأن في رسل رغبة في إذهال قارئه بأحجيات كهذه: إن الأعداد المزدوجة هي فقط نصف جميع الأعداد، ومع ذلك فإنه يوجد منها تماماً مقدار كمقدار جميع الأعداد معاً. نظراً لأنه يوجد لكل عدد ضعفه المزدوج. والحق أن هذه النقطة بأكملها هي التي تدور حول ذاك الشيء غير القابل للتعريف حتى الآن، وأعني به اللامتناه الرياضي: إنه كل كامل يحتوي على أجزاء لها من الحدود أو المواد ما للكل الكامل منها. وبإمكان القارىء أن يتبع هذا المماس، إذا كانت الروح تسوقه إلى ذلك[1]. وإن ما يجذب رسل إلى الرياضيات هو أيضاً لا شخصيتها وموضوعيتها الصلبة الصارمة، فهنا وهنا فقط توجد

---

(١) هذا الهامش لا يعني أنني أوصي القارىء العادي بقراءة مؤلفات رسل الرياضية. «فالمدخل إلى الفلسفة الرياضية» ينطلق بوضوح شديد، لكن سرعان ما يتقدم بمتطلبات لا يستطيع سوى الأخصائي في الرياضيات أن يفي بها. وحتى مؤلفه الصغير «قضايا الفلسفة»، ومع أنه قصد به أن يكون شعبياً، لهو مؤلف صعب ومعرفي بدون ضرورة تستوجب ذلك. أما مؤلفه الأضخم من ذاك «الصوفية والمنطق»، فهو أوضح بكثير من ذاك وأقرب منه إلى الأرض. أما كتابه «فلسفة لايبنتز» فو شرح وتفسير لفلسفة مفكر عظيم تجاهلناه في صفحات كتابنا هذا المحدودة. أما كتاباه التوأمان تحليل العقل وتحليل المادة، فإنهما يفيدان القارىء من حيث أنهما يعرضان عليه وجوهاً معينة حديثة في علم النفس والفيزياء.

أما الكتب التي وضعها بعد الحرب، فهي كتب سهلة القراءة، ومع أنها تعاني بلبلة طبيعية بالنسبة لإنسان تنزلق مثاليته إلى خيبة أمل، غير أنها مشوقة وجديرة بالقراءة.

فكراسه «لماذا يتحارب البشر» لا يزال أفضل هذه الكراريس بالنسبة لزمننا. أما كتابه «الدروب إلى الحرية»، فهو كتاب دمث أنيس، ومشاهدة للفلسفات الاجتماعية القديمة قدم ديوجينس والتي يكتشفها ثانية رسل بحماسة كولومبوس وغيرته.

حقيقة سرمدية ومعرفة مطلقة، **فهذه النظريات البديئية هي «فِكَر»** أفلاطون «والنظام السرمدي» لسبينوزا، وجوهر العالم. ويرى رسل أن هدف الفلسفة هو أن تبلغ مرتبة كمال الرياضيات، وبلوغها هذا يتحقق عن طريق حصر نفسها بنظريات تكون، قبل كل خبرة، شبيهة بتلك بدقتها وبصحتها. «فالقضايا الفلسفية . . . يجب أن تكون قضايا بديئية»، هذا ما يقوله هذا الفيلسوف الوضعي الغريب. وقضايا كهذه لن تشير إلى الأشياء بل إلى العلاقات، وإلى العلاقات الكلية. وهي ستكون مستقلة عن «الوقائع» «والأحداث» المميزة، فإذا بدل كل شيء خاص مميز في العالم، فإن هذه القضايا ستبقى مع ذلك صحيحة، وأعني بذلك:

«أنه إذا كانت جميع الألفات A's هي باءات B's، وكانت س هي أ، فعندئذٍ تكون س هي ب».

وهذا القول يكون صحيحاً مهما تكن حال أ وشكلها، وهو يختزل القياس (المنطقي) القديم على أخلاقية سقراط إلى صورة كلية وبديئية، ويكون صحيحاً حتى لو لم يكن قد وُجد أبداً سقراط أو أي إنسان إطلاقاً. ولقد كان أفلاطون وسبينوزا مصيبين: «فعالم الكليات يجوز أيضاً وصفه بعالم الكينونة. فعالم الكينونة عالم غير متبدل، وهو متخشب دقيق، صحيح ومبهج بالنسبة للإنسان الرياضي وللمنطِق ولبناة المذاهب الميتافيزيقية ولجميع أولئك الذين يتعشقون الكمال أكثر من الحياة». فإن نختزل كل فلسفة إلى صورة رياضية كهذه، وأن نفرغها من كل محتوى خاص، أو نوعي، وأن نضغطها (بدانة) فنحيلها إلى رياضيات. هذه جميعاً كانت طموح فيتوغوروس الجديد هذا. إذ أن رسل كتب بهذا الصدد يقول:

«لقد اكتشف الناس كيف يجعلون المحاكمة العقلية محاكمة رمزية كما هي الحال في الجبر، وذلك كي يمكن للاستدلالات أن تتأثر بالقواعد الرياضية . . . وأن الرياضيات المجردة تتألف كلياً من الفرضيات بأنه إذا قضية كذا وقضية كذا كانت صحيحة عن أي شيء، فعندئذٍ تكون كذا وكذا قضية أخرى صحيحة عن ذاك الشيء. وإنه لمن الجوهري أن لا نبحث فيما إذا كانت القضية الأولى حقاً صحيحة، وألا نذكر ما الذي يكونه الأي شيء من الذي افترضناه على أنه صحيح . . . ويجوز لنا تعريف الرياضيات بأنها الموضوع الذي فيه لا نعرف أبداً عما نتحدث، وليس ما إذ كان ما نقوله صحيحاً».

ولربما (وذلك إذا جاز للمرء أن يقاطع بفظاظة الشرح برأي)، أن هذا الوصف لا يلحق ظلماً جائراً بالفلسفة الرياضية. إنه لعبة رائعة بالنسبة إلى أولئك الذين يحبونه،

وقد أعطي «لقتل الوقت»، بسرعة كسرعة قتله في الشطرنج، إنه لصورة جديدة لناسك متوحد، وينبغي على هذه اللعبة أن تُلعب إلى أبعد حد ممكن عن ملامسة الأشياء الملوثة المدنسة. وأنه لمن المتوجب على برتراند رسل، بعد كتابة مؤلفات عديدة عن ضياء القمر هذا، الانحدار إلى سطح هذا الكوكب، وأن يبدأ بمحاكمة الحرب والحكومة والاشتراكية والثورة محاكمة عقلية شديدة الانفعال، وأن لا يستعمل أبداً ولو لمرة واحدة النظريات المعصومة المتراكمة بعضاً فوق بعض في كتابه «مبادىء الرياضيات»، كتراكم بيليون فوق أوسا. كما ولم يستفد أي إنسان آخر من تلك النظريات فائدة مشهودة.

فالمحاكمة العقلية، كي تكون مفيدة، يجب أن تكون محاكمة للأشياء، ويجب أن تبقى على اتصال بها عند كل خطوة تخطوها. فللتجاريد فائدتها في الموجزات، ولكنها كأدوات أو أجهزة فإنها تستوجب اختبار الخبرة وتفسيرها المتلاحقين. فهنا يحدق بنا خطر فلسفة كلامية حيث تبدو إلى جانبها ذرى فلسفة القرون الوسطى نماذج للفكر الذرائعي.

ومن نقاط انطلاق كهذه كُتب تقريباً على رسل العبور إلى اللاأدرية. فلقد وجد في المسيحية هكذا مقداراً لا تمكن صياغته صياغة رياضية، حيث تخلى عنها بأكملها ما عدا شرعتها الأخلاقية.

وهو يتحدث ساخراً من حضارة أولئك الذين ينكرون المسيحية، ويسجنون أولئك الذين يحملونها على محمل الجد.

وهو لا يستطيع أن يجد إلـٰهاً في عالم متناقض. فإبليس ماجن فقط بمقدوره أن يبدع عالماً كهذا وفي ساعة من نزوة شيطانية بصورة استثنائية.

وهو يتبع سبنسر في رؤياه لنهاية العالم، ويبلغ قمة البلاغة في وصفه للتسليم الرواقي بالهزيمة النهائية المكتوبة على كل فرد وكل نوع.

وهو يرى أننا نتحدث عن النشوء والارتقاء، ولكن الارتقاء هو تعبير أناني، والنشوء ليس سوى نصف دورة لا أخلاقية من الأحداث حيث تنتهي بالانحلال والموت. «ولقد قيل لنا بأن الحياة العضوية قد تطورت تدريجياً من البروزي إلى الفيلسوف، وهم يؤكدون لنا على أن هذا التطور هو تقدم وارتقاء لا يأتيه الشك من خلف أو قدام. ولكن لسوء الحظ أن الفيلسوف لا البروزي هو الذي يعطينا هذا التوكيد». ويرى رسل أن الرجل الحر لا يستطيع تعزية نفسه بآمال صبيانية وآلهة

تشبيهية، بل عليه أن يحافظ على ارتفاع معنوياته حتى بالرغم من أنه يعرف بأنه يتوجب عليه في النهاية أن يموت، وأن الموت أمر متوجب على جميع الأشياء. وبالرغم من ذلك فإن الرجل الحر لن يستسلم، وإذا لم يكن باستطاعته أن ينتصر، فبمقدوره على الأقل التمتع بالصراع، وهو بالمعرفة التي تتنبأ بهزيمته، يقف فوق القوى العمياء التي ستدمره. وهو لن يكرس عبادته لهذه القوى البهيمية الوحشية والموجودة خارجاً، والتي بمثابرتها اللاهادفة ستتغلب عليه، وستدمر كل منزل وكل حضارة يبنيها، بل إنما يكرسها لتلك القوى الخلاقة الكامنة في داخله، والتي تناضل وتصارع في وجه الفشل، وتعلي على الأقل لبضعة قرون، شأن الجمال الناحل الهشيم، جمال الأشياء المنقوشة والمصورة، وآثار البارثنون البهية المهيبة.

على هذه الصورة كانت فلسفة برتراند رسل، قبل نشوب الحرب العالمية (الأولى. المترجم).

٢ ـ المصلح

ومن ثم تبدى الجنون العظيم ونزل، والتهب برتراند رسل، الذي اضطجع هكذا طويلاً أبكماً ومدفوناً تحت ثقل المنطق والميتافيزيقا والأَبستومولوجيا، وانفجر فجأة كأنه لهب تحرر، وذُهل العالم إذ وجد أن هذا البروفسور الناحل الجسد، والذي يبدو كأنه مصاب بفقر الدم، كان رجلاً ذا شجاعة لا تعرف حدوداً أو قيوداً، وعاشقاً مُدلهاً بحب الإنسانية. فمن فجوات نظرياته ومعادلاته الرياضية انطلق العالِم أماماً وتدفق يغمر أمجد رجال الدولة في وطنه بسيل من التحاور، سيل لم يتوقف حتى عندما طرده هؤلاء من كرسيه في الجامعة، وعزلوه، كأنه غاليليو آخر، يعيش في حي ضيق من أحياء لندن. لكن الناس الذين كانوا يشكون في حكمته، كانوا يسلمون بإخلاصه، لكنهم كانوا هكذا محتارين من أمر هذا التحول المذهل، حتى إنهم انزلقوا، لبرهة من الزمن، إلى لا تسامح غير بريطاني. وبالرغم من أصوله المحاطة بأشد هالات الاحترام إشراقاً، فلقد طرد المجتمع نصير السلم وحرمه من حماية القانون، واستنكره كخائن للبلد الذي أرضعه بلبانه وغذاه بخيراته، هذا البلد الذي بدا وجوده كل وجوده مهدداً بساطور الحرب.

ولكن على أعقاب هذا التمرد والعصيان كان يضطجع رعب متوحد من كل نزاع دموي.

فبرتراند رسل الذي حاول أن يكون فكراً مجرداً من الجسد، كان، في الواقع،

جهازاً من الأحاسيس والمشاعر، وقد بدا له أن مصالح الأمبراطورية لا تساوي في قيمتها حياة أولئك الشباب الذين شاهدهم يزحفون، بهكذا فخر وتيه، كي يقتلوا ويموتوا. فانطلق يعمل على اكتشاف علل محرقة كهذه، واعتقد بأنه وجد في الاشتراكية تحليلاً اقتصادياً وسياسياً كشف له فوراً عن منابع الداء، وأشار إلى علاجه الوحيد. لقد كانت العلة هي الملكية الخاصة، وكان العلاج هو الشيوعية.

ولقد أشار قائلاً، بأسلوبه الدمث، بأنه كان لكل ملكية أصلها في العنف والسرقة، ففي مناجم كمبرلي للماس ومناجم راند للذهب كان الانتقال من السرقة إلى الملكية يجري تحت سمع العالم وبصره. «فبالنسبة للجماعة ليس هناك أي خير مهما كان نوعه، ينجم عن الملكية الخاصة للأرض. ولو أن البشر كانوا عاقلين لاشتراعوا، غداً لا بعده، قانوناً يلغي الملكية الخاصة للأرض، ولا يُعطي أي تعويض لمالكيها الحاليين ما عدا دَخْلاً معتدلاً يستمر طيلة حياتهم».

ولما كانت الدولة هي التي تحمي الملكية الخاصة، وكان التشريع هو الذي يجيز السرقات التي تصنع الملكية، وكان السلاح والحرب هما اللذان يوطدان أركانها، لذلك فإن الدولة لشر داهم، وسيكون من المستحسن لو أن التعاونيات ونقابات المنتجين قد استولت على معظم وظائف الدولة. فمجتمعاتنا تسحق الشخصية والفردية وتحيلهما إلى مشاكلة مطردة، وفقط بمقدور انتساق الحياة الحديثة وأمانها الأشدين أن يوفقا بيننا وبين الدولة.

ويرى رسل أن الحرية هي الخير الأعلى، لأن الشخصية بدونها تكون أمراً مستحيلاً، فالحياة والمعرفة هما على تلك الحال من التعقيد، حيث إننا فقط بالنقاش الحر نستطيع أن نجد سبيلنا من خلال الأخطاء والأهواء إلى المنظور الكلي، الذي يكون هو الحقيقة. فلنترك للناس وحتى للمعلمين، أن يختلفوا ويتناقشوا، فمن تباين كهذا في الآراء ستولد نسبية الاعتقاد العاقلة الذكية، التي تكون مستعدة دائماً لامتشاق السلاح، فالبغضاء والحرب تنجمان، إلى حد كبير، عن الفِكَر الثابتة أو الإيمان الدغماتي. فحرية الرأي والقول ستنطلق كتيار مطهر للذهن «الحديث» من عصابياته وخزعبلاته.

وذلك لأننا لسنا على تلك الدرجة من الثقافة كما نعتقد، فنحن نبدأ الآن فقط بتلك التجربة العظمى، تجربة التعليم الشامل، ولم يتوفر لهذه التجربة من الوقت لتؤثر تأثيراً عميقاً في أساليب تفكيرنا وحياتنا العامة. فنحن نبني الجهاز، لكننا لا نزال بدائيين في التقنية والمناهج، ونعتقد بأن التعليم هو انتقال كتلة معينة من معرفة

مقررة، في حين ينبغي أن يكون تطويراً لعادة العقل العلمية. وأن الملمح المميز للإنسان الذكي هو تسرعه في آرائه وإطلاقيتها، لكن الرجل العلمي بطيء في الاعتقاد، ولا يتحدث أبداً بدون تحوير أو تعديل. زد على ذلك أن الاستخدام الأوسع للعلم وللمناهج العلمية في التعليم سيعطينا مقياساً لذاك الضمير الفكري الذي يؤمن فقط بمقدار ما لديه من أدلة، ويكون دائماً مستعداً للتسليم بأنه قد يكون مخطئاً. وبمناهج كهذه يمكن للتعليم أن يبرهن على أنه الدواء الناجع لأمراضنا، وقد يستطيع حتى أن يجعل من أولاد أولادنا بشراً جديداً يجب أن يُولد قبل أن يكون بمقدور المجتمع الجديد أن يتبدى ويظهر.

ويسترسل **رسل قائلاً**:

«إن الجزء الغريزي من خلقنا جزء قابل جداً للطَرْق. فيمكن للمعتقدات وللظروف المادية والاجتماعية وللأحداس أن تبدله».

وإنه لمن المعقول تماماً أن التعليم يستطيع مثلاً أن يضع الرأي في قالب حيث يجعل شغفه بالفن أشد من هيامه بالثروة، كما حدث في أيام عصر النهضة، وحيث يكون باستطاعته أن يوجه نفسه ويرشدها بعزمه على «معاضدة كل ما يكون خلاقاً، وبهذا يقلل من الحوافز والرغبات التي تتمركز حول التملك والملكية». هذا هو مبدأ النمو، حيث ستكون حاشيتاه الوصيتين العظمويتين لأخلاقية جديدة وطبيعية. وأولى هاتين الوصيتين هي **مبدأ التوقير** القائل بوجوب تشجيع وتدعيم حيوية الأفراد والجماعات إلى أبعد حد ممكن، أما الثانية فهي مبدأ **التسامح** القائل بأن نمو الفرد الواحد أو الجماعة الواحدة يجب أن يكون إلى أدنى حد ممكن على حساب بعضهما بعضاً.

وليس هناك من شيء لا يستطيع الإنسان أن يقوم به، لو أن تنظيمنا الرائع للمدارس والجامعة قد طورها التطوير السديد وحشد لها الأكفاء من الناس ووجهها بذكاء وعقل لإعادة بناء الُخلق البشري. وهذه، وليست الثورة العنيفة ولا التشريع الورقي، هي الطريق إلى الخروج من المطامع الاقتصادية والهمجية الدولية.

لقد حقق الإنسان سيطرته على جميع صور الحياة الأخرى، وذلك لأنه أخذ المزيد من الوقت كي ينمو فيه، وعندما يأخذ مع ذلك مزيداً من الوقت، ويصرفه بمزيد من الحكمة، فعندئذٍ قد يتعلم حتى السيطرة على نفسه وإعادة صنعها. فمدارسنا هي المفتاح السحري للطوبى.

٣ ـ الخاتمـة

من البدهي أن كل هذا الوارد آنفاً هو بالأحرى أمر تشاؤمي، علماً بأنه أن يخطىء المرء إلى جانب الأمل لأفضل من أن يخطىء لصالح اليأس. والحق أن روسو قد سكب في فلسفة رسل الاشتراكية التصوف والعاطفة اللتين كبحهما بشدة وعزم حين موقفه من الميتافيزيقا والدين. وهو لم يطبق على نظرياته الاقتصادية والسياسية نفس الاستقصاء الصارم للفرضيات، ونفس الارتيابية في البديهيات، اللذين أشاعا في نفسه هكذا غبطة في الرياضيات والمنطق. زد على ذلك أن هيامه بالبديئي، وعشقه «للكمال أكثر من الحياة» يقودانه هنا إلى تصوير صور رائعة تفيد كتضريس شعري للنثر في العالم أكثر من فائدتها كمواجهات عملية لقضايا الحياة ومشاكلها. وإنه لمن المبهج أن نتأمل، مثلاً، في مجتمع حيث سيحترمون فيه الفن أكثر مما يحترمون الثروة، ولكن طالما أن الشعوب تنشأ وتسقط في مد انتخاب الجماعة الطبيعي وجريانه، ويكون ذلك وفقاً لقوتها الاقتصادية أكثر مما يكون وفقاً لقوتها الفنية، فعندئذٍ فإن القوة الاقتصادية لا القوة الفنية، هي التي تملك قيمة بقاء أضخم، وهي التي ستحوز على الأكثر من الثناء والتمجيد، وعلى الجوائز والمكافئات الضخمة. فالفن يمكن أن يكون فقط الزهرة التي تنمو من الثروة، ولا يستطيع أن يكون بديلاً عن الثروة. فآل مديتشي جاءوا التاريخ قبل ميكالنجلو.

ولكن ليس من الضروري أن نشير إلى المزيد من العيوب في رؤيا رسل الرائعة، فخبرته الخاصة كانت أقسى ناقد عليه. ففي روسيا وجد نفسه وجهاً لوجه ومجهود يرمي إلى خلق مجتمع اشتراكي، كما وأن المصاعب التي جابهت تلك التجربة في روسيا دمرت تقريباً إيمان رسل بإنجيله الخاص. ولقد خاب أمله إذ وجد أن الحكومة الروسية لم يكن بمقدورها أن تغامر فتسمح بهكذا مقياس من الديمقراطية الذي بدا له على أنه بديهية الفلسفة الليبرالية، زد على ذلك أن غضبه على إخماد حرية القول وحرية الصحافة بواسطة الاحتكار الشديد والاستخدام المنهاجي لكل وسائل الدعاية وطرقها، بلغ به مبلغاً من السخط جعله يغتبط لأمية الشعب الروسي ويسر بها. فالقدرة على القراءة، في هذا العصر من الصحف المموّلة، تشكل حاجزاً في الطريق إلى اكتساب الحقيقة. وقد ارتعب وصدم إذ رأى أن تأميم الأرض قد أرغم، (ما عدا على الورق)، على التسليم للملكية الشخصية، وقد تبدى له ولاح أن البشر في الشكل المجبولين عليه اليوم، لن يقوموا بحراثة الأرض والاعتناء بما لديهم بصورة صحيحة، ما لم يكونوا واثقين بنقل ما لديهم والتحاسين التي يدخلونها عليه إلى أولادهم.

ولقد كتب رسل آنذاك يقول: «تبدو روسيا على أنها في طريقها لتصبح فرنسا أعظم، أي شعباً عظيماً من الفلاحين المالكين. فالنظام الإقطاعي القديم قد اختفى...».

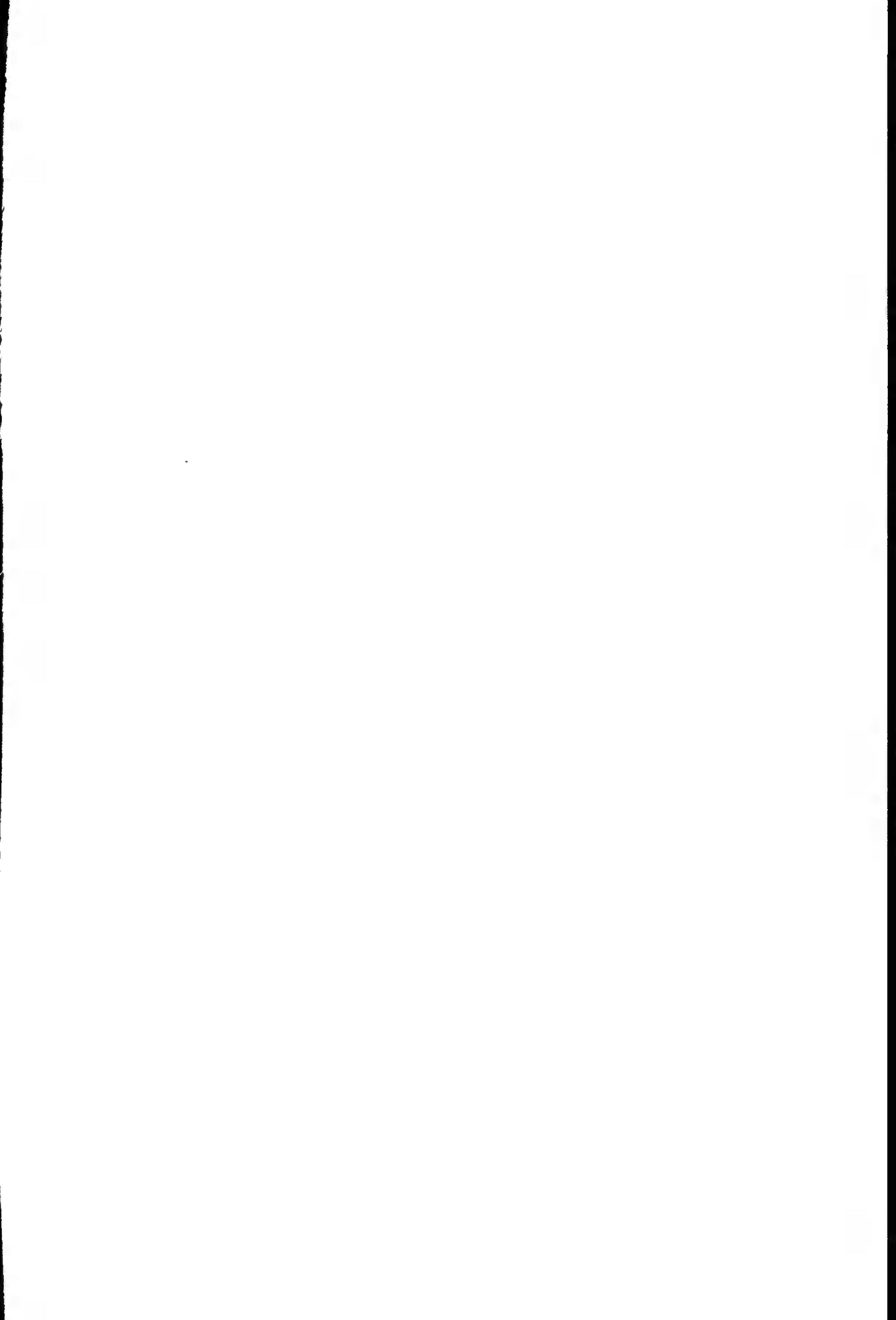
هنا بدأ رسل يتأكد من أن هذا الانقلاب الدرامي، بكل تضحياته وبكل بطولته، لم يكن سوى روسيا عام ١٧٨٩.

ولربما كان شعوره أشد بأنه بين أهله وذويه عندما قصد الصين ليعلم فيها مدة عام واحد. فهنا طالعه الأقل من الميكانيكا، وسلام أبطأ خطى، فالمرء بمقدوره أن يجلس ويحاكم عقلياً، والحياة ستتوقف حينما يكون قائماً بتشريحها. وقد حلت عليه، في ذاك البحر الخضم من البشر، رؤى جديدة، فتحقق من أن أوروبا ليست سوى شواة كاذبة اختبارية لقارة أعظم منها ولحضارة أقدم من حضارتها. ولربما أعمق منها أيضاً. وهكذا ذابت جميع نظرياته وقياساته واستحالت إلى نسبية متواضعة أمام هذا «المستدون» من الشعوب. وإننا لنشهد عرى مذهبه تنحل وتتفكك، ولا سيما حينما يكتب قائلاً:

«لقد تحققت من أن الجنس الأبيض ليس هاماً تلك الأهمية التي كنت اعتقدها به. فإذا أفنى سكان أوروبا وأميركا بعضهم بعضاً وبادوا جميعاً في الحرب، فهذا الأمر لن يعني بالضرورة دمار النوع البشري، ولن يعني حتى نهاية الحضارة. فسيبقى مع ذلك عدد ضخم من الصينيين، وإن الصين لهي، في كثير من الوجوه، لأعظم بلاد شاهدتها طيلة حياتي. فهي ليست فقط أضخم بلدان العالم عدداً وحضارة، بل إنها تبدو على أنها أعمق أقطار العالم فكراً. وإنني لا أعرف أية حضارة أخرى لها مثل هذا الاتساع في الأفق وتلك الواقعية وهكذا استعداد لمجابهة الوقائع على حالها الراهنة، بدلاً من تحريفها وتشويهها في أنموذج ذاتي خاص».

إنه لمن العسير على المرء أن ينتقل من إنكلترا إلى أميركا ومن ثم إلى روسيا ومن بعدها إلى الهند فالصين، ومن ثم أن يبقي على فلسفته الاجتماعية دون تعديل أو تبديل. فالعالم قد أقنع برتراند رسل بأنه ضخم جداً بالنسبة لمعادلاته الرياضية، ولربما واسع وثقيل جداً كي يتحرك بسرعة متجهاً نحو رغبة قلب فيلسوفنا. زد على ذلك أن هناك هكذا عديداً من القلوب وعديداً من الرغبات المتباينة! ورسل يتبدى لنا هنا «رجلاً أكبر سناً وأوسع حكمة»، رجلاً حكه الزمان ودمثته الحياة المتنوعة، ونجده متيقظاً، كحاله أبداً، على جميع الشرور التي يرثها الجسد، ومع ذلك نراه قد نضج فاعتدل ذاك الاعتدال الذي يعرف مصاعب التبديل الاجتماعي. وزبدة القول، إن رسل الإنسان جد

حبيب: فهو ضليع في أعمق أعماق الميتافيزيقا وأشد الرياضيات مهارة ومخاتلة، ومع ذلك تراه يتحدث ببساطة دائمة، وبصفاء موقوف فقط على أولئك الذين يكونون مخلصين. إنه إنسان تمرس في ميادين الفكر التي عادة تردم منابع الشعور، ومع ذلك تشيع الشفقة فيه الدفء وتنيره، ويملأه حنان صوفي تقريباً على الجنس البشري. وهو ليس بالإنسان المتودد المستعطف، لكنه يقيناً عالم وجنتلمان ومسيحي أفضل من البعض الذي يتمشدق بالمسيحية. ولسعادتنا أنه لا يزال متعافياً شديداً، ولا تزال شعلة الحياة تتألق مشعة فيه، فمن يدري فالعقد التالي من السنين قد يراه ينمو صاعداً من خيبة الأمل إلى الحكمة، ومسطراً اسمه بين الأسماء من «أخوية الفلسفة الرصينة الصافية؟».



الفصل الحادي عشر

الفلاسفة الأميركيون المعاصرون
سانتيانا ـ جيمس ـ وديوي

مدخل

هناك، كما يعرف كل إنسان، أميركاتان، الأولى منهما أميركا أوروبية، وتتألف أميركا الأوروبية، بصورة رئيسية من الولايات الشرقية، حيث فيها تنظر السلالات الأعرق نسباً باحترام إلى الأرستقراطيات الأجنبية، كما وأن المهاجرين من أهليها الأحدث هجرة، يتطلعون بأنابة معنية (حنين وطن) إلى حضارة أوطانهم الأصلية وتقاليدها. ويدور في أميركا الأوروبية هذه صراع فعال بين النفس الأنكلو. سكسونية الرصينة الوقور والدمثة الأنيس، وبين الروح القلقة والمجددة، روح الأقوام الأحداث عهداً. وهنا يتوجب في النهاية على شرعة الفكر والسلوك الإنكليزية أن تخضع للثقافات القارية التي تحيط بها وتغرقها. ولكن في الوقت الحاضر يسيطر ذاك الأسلوب البريطاني على الآداب، مع أنه لم يعد يسيطر على أخلاق الشرق الأميركي، وإن مقياسنا في الفن والذوق هو مقياس إنكليزي في الولايات الأَطلنطية، كما وأن ميراثنا الأدبي إنكليزي أيضاً، زد على ذلك أن فلسفتنا، وذلك عندما يتوفر لنا الوقت لأية فلسفة، تسلك خط الفكر الإنكليزي وطريقه. وإن إنكلترا الجديدة هذه هي التي أنجبت واشنطون وإيرفنغ وأمرسون وحتى بو، إنها إنكلترا الجديدة هذه هي التي كتبت مؤلفات أول فيلسوف أميركي ألا وهو جوناثان ادواردز، وإنها أيضاً انكلترا الجديدة هذه هي التي استولت على تلك الشخصية الغريبة والنقيلة، على آخر مفكر إميركي ألا وهو جورج سانتيانا، وذلك لأن سانتيانا هو بداهة فيلسوف أميركي فقط بفضل الجغرافيا، فهو أوروبي وُلد في أسبانيا ونُقل إلى أميركا في طفولته الغافلة، وهو الآن في سنه الناضجة يعود إلى أوروبا كأنه يعود إلى الفردوس، حيث إن سنيه معنا كانت في نظره تجربة واختباراً. لكن سانتيانا مغموس في «التقليد الدمث الأنيس»، تقليد أميركا[1].

---

(١) نرى من المفيد أن نورد هنا تحليله الخاص للأميركيتين:

يقول سانتيانا: إن أميركا ليست فقط بلد فتي بذهنية قديمة، بل إنها بلد ذو ذهنيتين، فالأولى منهما هي البقية الباقية من معتقدات الآباء ومقاييسهم، أما الثانية فهي تعبير الأجيال الأحدث عهداً عن غرائزهم=

أما أميركا الأخرى فهي أميركية، وهذه تتألف من أقوام، وسواء كانوا ينكيين أو هوزريين أو رعاة بقر، تضرب جذورهم في هذه التربة، وليس في تربة أوروبا، كما وأن سلوكهم وعاداتهم وفِكَرهم ومثلهم العليا هي تشكل وطني، ونفوسهم لم تتأثر بدماثة العائلات التي تعشق بوسطن أو نيويورك أو فيلادلفيا أو ريتشموند، ولا بالانفعالات المتبخرة المتطايرة، إنفعالات الأوروبيين الجنوبيين أو الشرقيين، إنهم رجال ونساء صاغتهم بيئتهم البدائية وواجباتهم في قالب من خشونة جسدية واستقامة ذهنية وبساطة.

هذه هي الـ. أميركا التي أنجبت لنكلن وثورو وهويتمان وتوين، إنها الـ. أميركا ذات «ذهنية الحصان»، «والإنسان العملي» «ورجال الأعمال الغلاظ الرقاب».

إنها الـ. أميركا التي طبعت بذاتها وليم جيمس بهكذا طابع شديد حتى أصبح مفسرها في الفلسفة، بينما أن شقيقه أصبح بريطانياً أكثر من الإنسان الإنكليزي بالذات، وإنها هي الـ. أميركا التي أنجبت جون ديوي.

ونحن سندرس سانتيانا أولاً بالرغم من التسلل التاريخي، وذلك بسبب أنه يمثل مدرسة أجنبية وأقدم عهداً وذلك بالرغم من أنه أحدث فلاسفتنا الثلاثة سناً، كما وأن مهارة فكره وعبير أسلوبه هما كالعطر الذي يتوانى متريثاً في غرفة أخرجوا منها الأزهار.

ومن المرجح جداً ألا يرى الأميركيون سانتيانا آخر، وذلك لأنه منذ سانتيانا فصاعداً فإن إميركا لا أوروبا هي التي ستكتب الفلسفة الأميركية.

= وممارستهم، وفي جميع أمور العقل العليا. في الدين والأدب والعواطف الأخلاقية. فإن الروح الموروثة هي التي تسود إلى حد يجعل السيد برناردشو يجد أن أميركا متخلفة مئة عام عن العصر الحديث. لكن الحقيقة هي أن النصف الواحد من العقل الأميركي قد بقي، ولن أقول بقي رقيقاً وجافاً، بل هادئاً متوقفاً قليلاً، ولقد طفا برفق على سطح المياه الخلفية، بينما أن النصف الآخر منه، كان يقفز جنباً إلى جنب والاختراع والصناعة والتنظيم الاجتماعي ويتدفق كأنه شلالات نياغرا ربدس. وهذا الأمر يمكن أن نجده متسجداً رمزياً في الهندسة المعمارية الأميركية. . . فالإرادة الأميركية تسكن في ناطحات السحاب، بينما أن الفكر يقطن في القصور الريفية في المستوطنات.

جورج سانتيانا

١ ـ سيرته

ولد سانتيانا في مدينة مدريد وفي عام ١٨٦٣ وتوفي في روما عام ١٩٥٢. ولقد جيء به إلى أميركا حيث بقي فيها حتى عام ١٩١٢. ولقد تخرج من جامعة هارفارد، ودرَّس فيها منذ أن كان في السابعة والعشرين من عمره حتى بلغ الخمسين منه. ويعرض علينا أحد تلامذته صورة حية له فيقول[1]:

«إن أولئك الذين يتذكرونه في غرفة التدريس، سيتذكرونه كأنه روح وقور عذبة متفردة، وكان لمحياه «اليوحني» والمتبدي كأن أحد رسامي عصر النهضة قد رسمه، نظرة تجريدية وبسمة كهنوتية، تنفرج عن نصف شر ونصف قناعة أو رضا، وكان صوته الموفور الثراء يتدفق باستواء مرهف بإيقاعه ومتزن كاتزان الطقوس الدينية، وكان لدروسه كمال هو مزيج من الشعر ومغزى النبوءة، وقد كان بأسلوب ما يتحدث نيابة عن مستمعيه لا إليهم، محركاً أعماق طبائعهم ومقلقاً لعقولهم، كأنه الأوراكل، محاطاً بغيوم الغموض وهالات التبجيل، ولقد كان هكذا مجدولاً من البُعد والفتنة والسحر، وهكذا مثيراً وهكذا غير مُستثار».

لم يكن راضياً تماماً بالموطن الذي اختاره، فنفسه التي أرهفها الكثير من العلم، ونظراً لكونها حساسة كنفس شاعر، (وذلك لأن سانتيانا كان أولاً شاعراً ومن ثم فيلسوفاً)، فقد تألمت وعانت من السرعة الصاخبة التي تتميز بها حياة المدنية الأميركية، فانكمش غريزياً عائداً إلى بوسطن، كأنه كان يرغب قدر المستطاع في أن يكون قريباً من أوروبا، وانتقل من بوسطن إلى كمبردج وهارفارد، وإلى عزلة فضل فيها أفلاطون وأرسطو على جيمس ورويس. لقد كانت شفتاه تنفرج عن ابتسامة فيها بعض المرارة من شهرة زميلية وشعبيتهما، لكنه بقي بعيداً عن الجمهور والصحافة، غير أنه كان يعلم بأنه كان محظوظاً إذ وجد له منزلاً في أروع كلية للفلسفة عرفتها أبداً أية جامعة أميركية.

وبهذا الصدد يقول: «لقد كان صباحاً منعشاً في حياة العقل، صباحاً تسربلت سماؤه بالغيوم، لكنه كان آخذاً بالضياء».

جاء مبحثه الأول في الفلسفة يحمل عنوان «الحس بالجمال»، (١٨٩٦)، حيث

---

(١) إنه هوريس كالن، وفي مقال نشره في مجلة الفلسفة في ٢٩ أيلول ١٩٢١.

اعتبره حتى منستربرغ الواقعي كأفضل إسهام أميركي في مبحث الجمال. وبعد مضي خمس سنوات صدر له كتاب آخر يتألف من المزيد من الشظايا ولكنه أوسع تداولاً، ويحمل عنوان «تفاسير للشعر والدين»، ومن ثم وطيلة سبع سنوات، وكأنه كيعقوب يعمل ويخدم من أجل الزواج بمعشوقته، كان سانتيانا يعمل بصمت وينشر بين فترة وأخرى بعض القصائد، إذ أنه كان يحضر أهم مؤلف له، ألا وهو «حياة العقل». وهذا الإنجاز المؤلف من مجلدات خمسة (العقل في الحس السليم، العقل في المجتمع، العقل في الدين، العقل في الفن، والعقل في العلم)، ارتفع فوراً بسانتيانا إلى مرتبة الشهرة، التي كفرت نوعيتها عما افتقرت إليه من انتشار. ففي هذا الإنجاز تطالعنا نفس النبيل الأسباني الذي جرى تطعيمه بسلالة أميرسون الدمث اللطيف، إنها مزيج راق صاف من أرستقراطية البحر الأبيض المتوسط وفردية إنكلترا الجديدة، وهي فوق كل شيء نفس متحررة تحرراً كاملاً، وممتنعة تقريباً على روح العصر، وكأنها تتحدث بلهجة عالم وثني جاء من الإسكندرية القديمة كي يشهد مذاهبنا الطفيفة الصغيرة بعين مترفعة متفوقة لا يبادرها العجب، وكي يحطم أحلامنا بأهدأ المحاكمات العقلية وبأسمى نثر كمالاً... فمنذ أفلاطون بالكاد نرى الفلسفة قد عبرت عن نفسها بهكذا جمال، فهنا تتقافز أمامنا كلمات مليئة بنكهة جديدة، وجمل من نسيج رقيق مرهف ومعطرة بالمهارة ومجدولة بالحصافة الهجوية. فالشاعر هو الذي كان يتحدث من خلال هذه الاستعارات المترفة، والفن هو الذي كان ينطق من خلال تلك الفقرات المنحوتة. ولقد كان من الخير أن نجد إنساناً بمقدوره أن يشعر، في آن واحد، بإغراء الجمال ودعوة الحقيقة.

وبعد هذا المجهود نام سانتيانا على شهرته، مكتفياً بنظم القصائد ووضع بعض الكتب الثانوية[١]. ومن ثم، ومن الغريب أن نقول بأنه بعد أن ترك هارفارد وذهب ليعيش في إنكلترا، وخمن العالم بأن سانتيانا ينظر إلى نفسه كأنه قد انتهى، أصدر في عام ١٩٢٣ مؤلفاً ضخماً بعنوان «الشكية والإيمان الحيواني»، مع إعلان جذل عن أن

(١) وهذه هي: «ثلاثة شعراء فلسفيين» (١٩٠٠). وهو محاضرات عن لوكرتيوس ودانتي وغوتيه: ومن ثم «رياح العقيدة» (١٩١٣)، ومن ثم «الأنانية في الفلسفة الألمانية» (١٩١٦)، ومن ثم «الخلق والرأي في الولايات المتحدة الأميركية» (١٩٢١)، ومن ثم «محادثات مع النفس في إنكلترا» (١٩٢٢). وإن جميع هذه جديرة بالقراءة، وهي بالأحرى أسهل من كتاب «حياة العقل»، وإن أجمل مجلد من هذا الكتاب «حياة العقل» هو «العقل في الدين». كما وأن هناك «مقالات قصيرة من كتابات جورج سانتيانا» وقد قدم لها ل. ب. سمث ورتبها سانتيانا بالذات، وهي مختارة.

هذا الكتاب هو مدخل فقط إلى مذهب جديد في الفلسفة سيدعوه «ممالك الكينونة». ولقد كان من المسر أن يرى المرء رجلاً في الستين من عمره، ينطلق من جديد في رحلات نائية بعيدة، وينتج كتاباً قوياً في الفكر مصقولاً في الأسلوب كأي كتاب آخر سبق له أن وضعه. وعلينا نحن أن نبدأ بهذا الانتاج الأخير وذلك لأنه حقاً هو الباب المفتوحة إلى تفكير سانتيانا بأكمله.

٢ ـ الشكية والإيمان الحيواني

يقول سانتيانا في مقدمة كتابه هذا: «هنا مذهب واحد أكثر في الفلسفة. وإذا كان هذا القول يغوي القارىء بالابتسام، فبمقدوري أن أؤكد له على أنني أبتسم معه. . . فإنني فقط أحاول التعبير للقارىء عن المبادىء التي يلجأ إليها عندما يبتسم». فسانتيانا متواضع ما فيه الكفاية، (وهذا أمر غريب في فيلسوف)، ليعتقد بأن مذاهب أخرى في الفلسفة غير مذهبه هي أمر ممكن الاحتمال.

وبهذا يقول: «إنني لا أطلب من أي إنسان أن يفكر داخل حدودي إذا كان يفضل الحدود الأخرى، فلينظف بصورة أحسن، إذا كان ذلك بمقدوره، نوافذ نفسه كي ينتشر تنوع جمال المنظور أمامه أشد تألقاً وضياءً».

ونرى سانتيانا في هذا المؤلف الأخير والتمهيدي يعرض أن يقوم قبل كل شيء بإزالة أنسجة العنكبوت التي أربكت ومنعت نماء الفلسفة الحديثة. وهو قبل أن يرسم صورة «لحياة العقل» نراه يبدي استعداده لأن يبحث مع الجميع الحلى التقنية العزيزة على قلوب المعرفيين المحترفين، أن يبحث أصل وصحة (أو مشروعية) العقل البشري وحدوده. وهو يعلم بأن أُحبولة الفكر الكبرى هو التسليم اللانقدي بالإضمارات التقليدية: «فالنقد يفاجىء النفس وهي في أحضان العرف والعادة»، هذا ما يقوله سانتيانا بأسلوب خارج على العرف، زد على ذلك أنه يبدي استعداده للشك في كل شيء. فالعالم يحضرنا وصفات الحواس تقطر منه وترشح، هذه الصفات التي من خلالها تدفق العالم وجرى، كما ويحضرنا الماضي من خلال ذاكرة خداعة غرارة متلونة بالرغبة.

وهناك شيء واحد فقط يبدو في نظره على أنه مؤكد ويقيني، وهذا الشيء هو خبرة البرهة. أي هذا اللون، هذا المذاق، هذه الرائحة، هذه الصفة، فهذه هي العالم «الواقعي»، وإدراكها الحسي يشكل «اكتشاف الماهية».

أما المثالية فيراها على أنها صحيحة لكنها ليست ذات شأن عظيم: فإنه لصحيح

كوننا نعرف العالم فقط من خلال فِكَرنا، ولكن لما كان العالم قد سلك طيلة بضعة آلاف من سنين، كما لو أن أحاسيسنا مجتمعة كانت، بصورة جوهرية، صحيحة، لذلك يجوز لنا أن نسلم بهذا الإثبات الذرائعي بدون أن نقلق للمستقبل ومنه.

ويرى سانتيانا «في أن الإيمان الحيواني» قد يكون إيماناً بأسطورة، لكن الأسطورة هي أسطورة طيبة، طالما أن الحياة هي أفضل من أي قياس (منطقي). أما خطأ هيوم المنطقي فيكمن في افتراضه بأنه باكتشافه لأصل الفِكَر قد هدم صحتها: «فالطفل المولود طبيعياً كان في نظره طفلاً غير شرعي، وفلسفته لم تبلغ بعد حكمة تلك السيدة الفرنسية التي تساءلت عما إذا لم يكن جميع الأطفال قد ولدوا بصورة طبيعية». وإن هذا المجهود الرامي ليكون الفكر، بصورة ارتيابية، دقيقاً في شكه في صدق صحة الخبرة ومطابقتها للواقع، قد سار به الألمان حتى المرض، وبالغوا في بذل المزيد فالمزيد منه كأنهم المجنون الذي يغسل دائماً وأبداً يديه ليزيل أقذاراً غير موجودة عليها. ولكن حتى هؤلاء الفلاسفة «الذين يبحثون عن أسس الكون داخل عقولهم»، لا يعيشون كما لو أنهم كانوا يؤمنون واقعاً بأن الأشياء ستكف عن الوجود عندما لا يدركونها أو لا يدركها الناس.

ويسترسل **سانتيانا قائلاً**:

«نحن لسنا مطالبين باطراح فهمنا للعالم الطبيعي جانباً، ولسنا مطالبين حتى في حياتنا اليومية بأن نكف عن الاعتقاد به، فعلينا أن نكون مثاليين فقط في الناحية الشمالية الغربية، أي استشرافياً فقط، ولكن عندما تكون الريح جنوبية فعلينا أن نبقى واقعيين. . . فينبغي أن أخجل من تأييد آراء لا أعتقد بها عندما لا أناظر.

فإنه ليبدو لي ليس من الاستقامة ومن الجبن أن أخالف وأخاصم تحت ألوية غير الألوية التي أؤمن بها. . . لذلك فليس هناك من كاتب حديث هو فيلسوف تماماً في نظري ما عدا سبينوزا. . . لقد أمسكت بصراحة بالطبيعة بيدي، مسلماً كقاعدة، في أعمق تأملاتي، بالإيمان الحيواني الذي أعيش به يوماً فيوماً».

وهكذا ينتهي سانتيانا من نظرية المعرفة، وإننا لنتنفس الصعداء حينما نعبر إلى إعادة تركيبه الرائع لأفلاطون وأرسطو، والذي يدعوه **«حياة العقل»**.

وعلى ما يبدو أن هذا المدخل المعرفي كان معمودية ضرورية للفلسفة الجديدة، إنه تسليم انتقالي عابر، فالفلسفة لا تزال تنحني بثوبها المعرفي، كزعماء العمال الذين يلبسون لفترة السراويل الحريرية في بلاط الملك. وذات يوم عندما تنصرم القرون

الوسطى وتنقضي فستنحدر الفلسفة من الغيوم وتتعامل مع أمور الناس وشؤونهم.

٣ ـ العقل في العلم

«إن حياة العقل هو اسم لكل فكر عملي وفعل تبررهما ثمارهما داخل الوعي»، وإن العقل ليس عدواً للغرائز، إنه وئامها الناجح، إنه الطبيعة التي تصبح واعية داخلنا، وتنير دربها الخاصة وهدفها، «إنه الزواج السعيد لعنصرين. الدفع والاستذهان. حيث إذا تم الطلاق بينهما طلاقاً بائناً، فإنه سيجعل من الإنسان وحشاً أو مجنوناً. وإن اتحاد هذين الهولين هو الذي يُولّد الحيوان العقلاني. فالإنسان تؤلفه الفِكَر التي لم تعد تصورية أو وهمية، والأفعال التي لم تعد عبثاً وباطلاً «وما العقل سوى تقليد الإنسان للإله ومحاكاته له».

وتركز حياة العقل نفسها على العلم، «وذلك لأن العلم يحتوي على كل معرفة جديرة بالثقة». وسانتيانا يعرف ارتجاج العقل وتقلقله ويعلم بلامعصومية العلم، وهو يسلم بالتحليل الحديث للمناهج العلمية فقط كوصف مختزل موجز للانتظاميات المشهودة داخل الخبرة، أكثر من كونها «كقوانين» تحكم العالم ومسلم بأمرها وثابتة لا تتبدل ولا تتغير. ولكن العلم حتى ولو كانت تلك حالة من التكييف، فيجب أن يكون محط اعتمادنا الوحيد، «فالإيمان بالفكر هو الإيمان الوحيد حتى الآن، الذي بررته ثماره وأجازته». وهكذا نرى سانتيانا قد عقد العزم على فهم الحياة، شاعراً كسقراط، بأن الحياة بلا حوار ومحادثات تكون غير جديرة بالإنسان، وهو لذلك سيخضع «جميع وجوه التقدم البشري» وكل مظهر من مظاهر مصالح الإنسان لاستقصاء العقل وتحريه.

لكن سانتيانا، بالرغم من ذلك، متواضع بما فيه الكفاية، فهو لا يعرض فلسفة جديدة، بل فقط يقدم تطبيقاً للفلسفات القديمة على حياتنا الراهنة، وهو يعتقد بأن الفلاسفة الأوائل كانوا أفضل الفلاسفة، ويضع، منهم جميعاً، ديمقريطس[1] وأرسطو في أعلى مرتبة.

وسانتيانا يحب المذهب المادي الصريح والواضح، مذهب ديمقريطس، ويتعشق سلامة عقل أرسطو الهادئة وغير الجياشة. «ففي أرسطو نجد تصور الطبيعة البشرية صحيحاً صحة كاملة: فلكل مثال أعلى لقاعدته الطبيعية، كما وأن لكل شيء طبيعي تطوراً مثالياً، وأن أخلاقه الوضعية، عندما يقوم المرء بهضمها هضماً كاملاً ووزنها وزناً

---

(١) وهو يجعل من ديمقريطس بطل آخر مؤلف له.

صحيحاً، ستبدو غائية تماماً، وتجد حياة العقل فيها تفسيرها»، ومسلحاً بذرات ديمقريطس والوسط الذهبي لأرسطو يواجه سانتيانا مشاكل الحياة المعاصرة وقضاياها.

وبهذا يقول:

«إنني في الفلسفة الطبيعية مادي ثابت العزم، وعلى ما يبدو أنني المادي الوحيد من الأحياء. . . ولكنني لا أجاهر بذلك بأنني أعرف ماهية المادة في ذاتها. . . فأنا أترقب من رجال العلم أن يعلموني بذلك. . . ولكن مهما تكن ماهية المادة فإنني أدعوها، بجرأة، بالمادة، كما أدعو بعض معارفي بجون وسمث بدون أن أعرف أسرارهما».

وسانتيانا لا يسمح لنفسه بترف المذهب الحلولي، وهو يرى في هذا المذهب مهرباً من الإلحاد، «فنحن لا نضيف أي شيء إلى الطبيعة بإطلاقنا عليها اسم الله. فكلمة طبيعة هي كلمة شعرية بما فيه الكفاية، فهي توحي، بصورة كافية، بالوظيفة المولّدة والمسيطرة، وبالحيوية اللامتناهية، وبالنظام الكثير التبدل للعالم الذي أعيش فيه». فأن يلتصق المرء أبداً بالمعتقدات القديمة في هذه الصور المجلاة والمنزوعة الطبيعة، هو بمثابة أن يكون كدونكيشوت، يرمم ويجلي أسلحة منسوخة مهجورة. ومع ذلك فإن سانتيانا شاعر بما فيه الكفاية ليعرف بأن عالماً مجرداً ومعرى من إله معبود هو وطن بارد وغير مريح. «فلماذا كان ضمير الإنسان يثور في النهاية ويتمرد على المذهب الطبيعي ويلجأ بصورة أو أخرى إلى عبادة اللامنظور؟» لربما سبب ذلك هو كون النفس شبيهة بالسرمدي والمثالي، وأنه ليس قناعة بذاك الذي يكون ويتوق إلى حياة أفضل، فضمير الإنسان تحزنه فكرة الموت وهو يتشبث بالأمل ببعض قوة التي قد تجعله يبقى دائماً في وسط الجريان المحيط به. ولكن سانتيانا يستنتج بصراحة ووضوح إذ يقول: «إنني أعتقد بأنه لا يوجد هناك أي شيء خالد. . . ولا شك أن روح العالم وطاقته هما ما يكون فاعلاً داخلنا شأنهما في ذلك شأن البحر الذي يكونه ما يرتفع في كل موجة صغيرة، لكنه يمر من خلالنا، ولنضج ونصخب كما نشاء، فهو سينطلق مستمراً في حركته. وامتيازنا هو أننا أدركناه عندما كان يتحرك».

ومن المرجح أن يكون النظام الميكانيكي نظاماً كلياً شاملاً، ومع أن الفيزياء لا تستطيع أن تعلل تلك الحركة الدقيقة وذاك التجرثم في قشرة الأرض حيث لا تكون الشؤون البشرية سوى جزء منها، غير أن أفضل منهاج من مناهج علم النفس ينبغي أن يفترض بأن النظام الميكانيكي يسيطر حتى على أعمق فجوات النفس البشرية.

ويتدرج علم النفس من الأدب إلى العلم فقط عندما ينشد القاعدة المادية لكل حدث ذهني، فحتى سبينوزا الرائع في الانفعالات هو فقط «علم نفس أدبي»، إنه ديالكتيك استدلال قياسي، نظراً لأنه لا يبحث لكل دافع وانفعال عن مرتكزهما السيكولوجي والميكانيكي. ويرى سانتيانا أن «السلوكيين» المعاصرين قد وجدوا الطريق الصحيحة ويجب أن يسلكوها غير هيابين أو وجلين.

وأن الحياة هي على هكذا حال من الاكتمال في الميكانيكية والمادية حتى أنه ليست للوعي، الذي لا يكون شيئاً بل شرطاً وعملية، أية فاعلية سببية أو علية، فالفاعلية تكمن داخل الحرارة حيث بها يحرك الدافع والرغبة الدماغ والجسد، ولا تكمن في الضوء الذي يومض كفكر «فقيمة الفكر هي قيمة مثالية وليست علية أو سببية»، وأعني بذلك أن الفكر ليس أداة للفعل، بل إنه مسرح الخبرة المصورة ومُتسلم المباهج الأخلاقية والجمالية.

وبهذا الصدد **يقول سانتيانا**:

«هل العقل هو الذي يسيطر على الجسد المذهول ويشير إلى الطريق إلى العادات الجسدية غير واثق من قراباتها أو علاقاتها؟ أو أليس بالأحرى بكثير أن ذلك هو آلة باطنية أتوماتيكية تنفذ العمل المذهل العجيب، بينما يلتقط العقل هنا وهناك بعض لمحة عن العملية، ويلتقطها تارة بغبطة وسرورة، وأخرى بتمرد واهن وثورة عاجز؟ . . . «فليلاند» أو أي إنسان آخر كان، الذي فتش بتلسكوبه السماوات، ولم يستطع أن يجد أي إله، لن يكون بإمكانه العثور على العقل البشري، لو أنه بحث عنه في الدماغ وبالميكرسكوب. . . وأن الاعتقاد بروح كهذه هو كالاعتقاد بالسحر. . . وأن الوقائع الوحيدة التي يراعيها علماء النفس، هي وقائع فوزيقية. . . فالنفس ليست سوى تنظيم دقيق سريع داخل الحيوان المادي، . . . إنها شبكة ضخمة مدهشة من الأعصاب والأنسجة النامية في كل جيل من بذرة».

هل يتوجب علينا التسليم بهذه المادية السارة المبهجة؟.

والحق أنه لمن المذهل أن ينبغي على هذا المفكر الحاذق، وعلى هذا الشاعر الأثيري أن يربط حجر رحى الفلسفة إلى عنقه، هذه الفلسفة التي بقيت بعد قرون من جهد ومجهود، معدومة الحول والطول كما كانت أبداً، في تفسير نمو زهرة أو ضحكة طفل. وقد يكون صحيحاً أن تصور العالم وإدراكه **كنغل** قابل للانشطار إلى نصفين، نصف مادي ونصف ذهني، لهو اقتران أرعن لآلة ذاتية الحركة بشبح أو طيف، ولكنه

المنطق والتلألؤ المتجسد، على طولي جانبي تصور سانتيانا لنفسه كآلة ذاتية الحركة تتبصر أوتوماتيكياً في نظامها الآلي الخاص. ولكن إذا لم تكن للوعي أية فاعلية، فلماذا هنا إذن نُشِّيء وطُور بهكذا بطء وألم، ولماذا يعيش ويبقى بعد غيره في عالم سرعان ما تسقط فيه الأشياء المعدومة النفع وتذعن؟.

إن الوعي هو عضو للحكم، كما وأنه عربة للبهجة أيضاً، ووظيفته الحيوية هي تلاوة الإجابة وتنسيق ردة الفعل.

ونحن بسببه نكون بشراً. ولربما أن الزهرة وبذرتها والطفل وضحكه يحتويان عن سر العالم أكثر مما تحتوي عليه منه أية آلة مخرت أبداً عباب البحر، أو ضربت في فيافي الأرض وصقوعها، ولربما كان من الأحكم أن نترجم الطبيعة بمصطلحات الحياة بدلاً من ترجمتها بمصطلحات الموت.

لكن سانتيانا قد قرأ بيرغسون أيضاً، غير أنه يطوي كشحه عنه ويسخر منه ويقول:

«إن بيرغسون يكثر من الحديث عن الحياة، ويشعر بأنه قد نفذ إلى طبيعتها، ومع ذلك فإن الموت والولادة معاً هما التحليل الطبيعي لمما تكونه الحياة. فما هو ذاك القصد الخلاق الذي يتوجب عليه أن ينتظر الشمس والمطر كي يدفعا به إلى الحركة؟ وما تكونه هذه الحياة التي يمكن إخمادها فجأة في أي فرد بعيار ناري؟ وما هو هذا الابتداع الحيوي الذي يجعله هبوط قليل في درجة الحرارة يختفي جملة وتفصيلاً من الكون؟».

٤ ـ العقل في الدين

لقد أشار سان بوف قائلاً عن مواطنيه بأنهم سيستمرون كاثوليكاً بعد مضي طويل زمن على كَفِّهم عن أن يكونوا مسيحيين. وهذا هو تحليل رينان وأناتول فرانس وسانتيانا أيضاً. فسانتيانا يحب المذهب الكاثوليكي حباً شبيهاً بحب رجل لا يزال يحن إلى امرأة غررت به وخدعته، مبرراً ذلك بقوله: «إنني أصدقها مع أنني أعرف بأنها تكذب». فهو يندب ويتفجع على إيمانه المفقود، على «ذاك الخطأ الرائع الذي يتوافق وحوافز النفس أكثر من توافق الحياة بالذات معها». وهو يصف نفسه في أكسفورد وفي وسط بعض طقوس عتيقة ويقول:

منفيٌّ هذا أنا،

ولست منفياً فقط من الغابة التي كنستها الريح،
وحيث غوادارانا يرفع بعرفه القرمزي،
ولكنني منفي من مملكة الروح اليقينية سماوياً
هدف كل أمل ورؤيا النخبة من الناس.

بسبب هذا العشق الخفي، بسبب هذا الإيمان اللامؤمن ينجز سانتيانا رائعته، «العقل في الدين» مالئاً صفحاتها الارتيابية بكآبة لطيفة رقيقة، وواجداً في جمال المذهب الكاثوليكي العديد العديد من الأسباب التي تستدعيه لحبه مع ذلك.

إنه يبتسم، وهذا صحيح، يبتسم من الأرثوذكسية التقليدية من الإيمان، أي الإيمان «بأن العالم خيِّر وموجود من أجل الإنسان، أو الروح البشرية»، ولكنه يسخر أيضاً من التنوير المألوف لدى الأذهان الشابة ومن الهجائين القدماء الذين أتى عليهم الدود، هجائي الدين، الذين يتباهون باكتشافهم تفاهة الدين العلمية. «الأمر الذي يراه النصف من الناس الأشد عماءً وجهلاً، لكنهم يتركون عادات الفكر وهم لم يسبروا غورها، هذه العادات التي أوجدت منها تلك المذاهب معناها الأصلي ووظيفتها الصحيحة. فهنا، بعد كل شيء، تطالعنا ظاهرة عجيبة. إذ أنه كانت للبشر في كل مكان أديان، فكيف يكون بمقدورنا فهم الإنسان إذا لم نفهم الدين؟ وأن دراسات كهذه ستدفع بالإنسان الارتيابي ليجابه وجهاً لوجه، سر الوجود الفاني وشجنه.

فهي ستجعله يفهم لماذا يحرك الدين النفس هكذا تحريكاً عميقاً، ولماذا يكون بمعنى ما صادقاً صدقاً هكذا عميقاً».

ويعتقد سانتيانا، مع لوكريتيوس، بأن الخوف هو الذي، بادىء ذي بدء، صنع الآلهة، وبهذا الصدد يقول:

«إن الإيمان بما هو خارق للطبيعة، هو رهان بائس، راهن به إنسان وهو في أسوأ حال من التوفيق، وأنه بعيد إلى أبعد حد ممكن عن أن يكون منبع تلك الحيوية الاعتيادية التي قد يستعيدها تدريجياً إذا ما حالفه التوفيق فيما بعد. . . فإذا سارت جميع الأمور على ما يرام لها، فعندئذٍ سنعزو ذلك فقط إلى أنفسنا. . . وإن أولى الأشياء التي يتعلم الإنسان تمييزها وترديدها هي أشياء لها إرادة خاصة بها، إنها الأشياء التي تقاوم مطالبه السببية، وهكذا فإن أول عاطفة يجابه بها الحقيقة الواقعية هي حقد أو ضغينة معينة تصبح قسوة إزاء الضعيف، وتمسي خوفاً ومداهنة إزاء القوي الجبار. . . وإنه لأمر شجوي أن نشهد مدى دونية الدوافع من الانحطاط، هذه الدوافع التي يعزوها الدين، وحتى أرفع دين، إلى الله المعبود، وأن نرى من أي وجود مرير ومضغوط

بقسوة قد استخلصوها. فأن يُعطوا حصة اوسد، وأن يتذكروا، وأن يُسبح بحمدهم وأن يُطاعوا بصورة عمياء وبدقة في المواعيد. هذه الأمور خالها الناس نقاط الشرف بالنسبة للآلهة التي بسببها توزع الثواب والعقاب بأشد الموازين ظلماً وجوراً».

فإذا أضفت الخوف إلى الخيال، فعندئذٍ ستجد الإنسان روحانياً لا يمكن إصلاحه، وستلفاه يترجم جميع الأشياء ترجمة تشبيهية، فهو يجسّم الطبيعة ويحولها إلى مسرحية، ويملأها بسحابة من الآلهة المعبودة. . . «فلقد كانوا يعتبرون قوس القزح كأثر خلفه في القبة الزرقاء مرور بعض إلهة جميلة اجتنابية». ولا يعني هذا أن الشعب يؤمن تماماً حرفياً بهذه الأساطير الرائعة، لكن ما فيها من شعر يساعد على احتمال نثر الحياة. وأن هذا النزوع الأسطوري الشعري لهو نزوع ضعيف في أيامنا الراهنة، كما وأن العلم قد أفضى بنا إلى ردة فعل عنيفة ومرتابة في الخيال، ولكن هذا النزوع في الأقوام البدائية، ولا سيما في الشرق الأدنى، لم يُكبح له جماح. فالعهد القديم موفور الثراء بالشعر والكناية والمجاز، واليهود الذين نظموه لم يؤمنوا بشخصياته إيماناً حرفياً، ولكن عندما أخطأت الشعوب الأوروبية الأوسع خيالاً وآداباً فاعتبرت هذه القصائد على أنها علم، حينذاك وُلد لاهوتنا الغربي.

فلقد كانت المسيحية في البداية مزيجاً من اللاهوت اليوناني والأخلاقية اليهودية، لقد كانت مزيجاً غير مستقر، حيث فيه كان يستسلم أخيراً العنصر الواحد أو الآخر منه ويذعن، أما في المذهب الكاثوليكي فلقد انتصر العنصر الإغريقي والوثني، وفي البروتستنتية الشريعة الأخلاقية العبرانية الصارمة. ولقد كان للأول عصر نهضة، وكان للثانية إصلاح ديني.

أما الألمان. البرابرة الحديثون كما يدعوهم سانتيانا. فإنهم لم يسلموا أبداً بالمسيحية الرومانية «فلقد كانت توجد دائماً بين شعوب القرون الوسطى أخلاقية غير مسيحية ترتكز على الشجاعة والشرف، ورصيد غير مسيحي من الخرافة والأسطورة والعاطفة»، زد على ذلك أن الكاتدرائيات الغوطية كانت بربرية ولم تكن رومانية. فمزاج التيوتون المحارب رفع متسامياً برأسه فوق وداعة المزاج الشرقي وبدَّل المسيحية من دين ينادي بالحب الأخوي، إلى دين فقه الناس تفقيهاً صارماً في فضائل الأعمال من تجارية وغيرها، وحوَّلها من دين ينادي بالفقر إلى دين ينادي بالفَلاح والقوة. «فلقد كان هذا الدين الفتي. هذا الدين العميق البربري الشعري هو الذي دسته العناصر التيوتونية على المسيحية، واستعاضت به عن آخر تنهدة تنهدها عالمان كانا في طريقيهما إلى الخمود والانطفاء».

ويعتقد سانتيانا بأنه لا يوجد هناك من شيء يمكن أن يكون هكذا جميلاً كالمسيحية، لو أن الناس لا يفسرونها تفسيراً حرفياً، لكن الألمان أصروا على تفسيرها حرفياً، لذلك كان انحلال الأرثوذكسية المسيحية في ألمانيا أمراً محتوماً بعد ذلك. وذلك لأننا إذا فسرنا المسيحية حرفياً، فعندئذٍ لن يكون هناك أي شيء هكذا منافياً للعقل كالعقائد القديمة، كاللعنة الأبدية التي نزلت على الأبرياء، وكوجود الشر في عالم خلقه إحسان قادر على كل شيء. وقد أدى طبيعياً مبدأ التفسير الفردي إلى نمو مخصب في المذاهب بين الشعوب وإلى حلولية رقيقة بين النخبة «نظراً لأن المذهب الحلولي ليس أي شيء أكثر من المذهب الطبيعي المعبر عنه شعراً»، ولقد كان ليسنغ وغوتيه وكارليل وأمرسون علامات هذا التحول.

وزبدة القول أن مذهب يسوع الأخلاقي قد دمر يهوه المادي ذاك، الذي نقلته صدفة شيطانية إلى المسيحية مع سلامية الأنبياء والمسيح.

وأن سانتيانا بفطرته ووراثته عاجز عن التعاطف والبروتستنتية، فهو يفضل لون مذهبه الفتي وأريجه، ويؤنب البروتستنت على تخليهم عن الأساطير الجميلة التي عرفتها القرون الوسطى، وفوق كل ذلك، على إهمالهم لمريم العذراء، التي يعتبرها، كما يعتبرها هايني، «أجمل زهرة من أزاهير الشعر». وكما تقول إحدى الطرائف بأن سانتيانا يؤمن بأنه لا يوجد إله، ويؤمن بأن مريم العذراء هي أمه. لقد كان يزين غرفته بصور العذراء والقديسين. فهو يحب جمال المذهب الكاثوليكي أشد من حبه للحقيقة في أي مذهب آخر، ولهذا السبب بالذات يفضل الفن على الصناعة.

ويسترسل **سانتيانا قائلاً**:

«هناك مرحلتان في نقد الأساطير... فالمرحلة الأولى نعالجها بغضب، كخرافات، أما الثانية فنعالجها بابتسام، كشعر... وما الدين سوى الخبرة البشرية التي ترجمها الخيال الإنساني... وإن الفكرة القائلة بأن الدين يحتوي على تصور حرفي لا رمزي للحقيقة والحياة لهي فكرة فقط مستحيلة، وأن كل إنسان يحملها يُثبت أنه لم يدخل بعد مملكة التفلسف المثمر في هذا الموضوع... فأمور الدين ينبغي ألا تصبح أبداً مواضيع للجدل والخصام... إذ إننا نطلب بالأحرى تبجيل التقى والورع، وفهم الشعر المتجسد في هذه الخرافات».

إذن فإن الإنسان المثقف لن يكدر صفو الأساطير التي، وحالها هذه، تعزي الشعب وتلهم حياته، ولكنه لن يؤمن بحياة أخرى «فكوننا قد وُلدنا هو تكهن سيء

بالخلود». فالخلود الوحيد الذي يستأثر باهتمامه هو ذاك الخلود الذي يصفه سبينوزا، وهكذا نسمع سانتيانا يقول:

«إن ذاك الذي يعيش في المثال الأعلى، ويتركه وقد عبَّر عنه في المجتمع أو في الفن ليتمتع بخلود مزدوج، فالسرمدي يكون قد امتصه وهو لما يزل على قيد الحياة، وعندما يحين أجله ويموت فسيدفع تأثيره ونفوذه بالآخرين إلى الامتصاص ذاته، جاعلاً منهم، من خلال تطابقهم المثالي وأفضل ما فيه، تجاسيد ومراكز دائمة لكل ما فيه، ولكل ما استطاع أن يأمل عقلانياً بإنقاذه من معاول الدمار. وبمقدوره أن يقول، بدون أي تهرب أو رغبة في خداع نفسه، بأنه لن يموت موتاً كلياً، وذلك لأنه سيكون لديه مفهوم أفضل من المفهوم السوقي، حيث منه يشكل كينونته. وهو بصيرورته مشاهداً ومعترفاً بموته وبالتبدل الكلي، سيكون قد عرّف نفسه بما هو روحي في جميع الأرواح، وبما هو مسيطر في كل إدراك، وهو بإدراكه لنفسه على هذه الصورة، يجوز له أن يشعر يقينياً بأنه سرمدي وخالد.

٥ ـ العقل في المجتمع

إن مشكلة الفلسفة العظمى هي ابتكار وسيلة نستطيع بها استدراج البشر إلى الفضيلة بدون أن نلجأ إلى منعش الآمال ومثير المخاوف الخارقة للطبيعة. ولقد حلت الفلسفة نظرياً هذه المشكلة مرتين، إذ أنها أعطت في كل من سقراط وسبينوزا العالم نظاماً كاملاً، بصورة كافية، من الأخلاق الوضعية الطبيعية أو العقلانية.

فإذا كان بمقدورنا أن نصوغ الناس في قالب أي من الفلسفتين، فعندئذٍ سيكون كل شيء على ما يرام. ولكن العالم لم يشهد أبداً أخلاقية عقلانية بصورة صحيحة، أو نظاماً اجتماعياً صحيحاً، ومن الصعب أن نبحث عنه أو عنها، فهذا الأمر يبقى ترفاً من متارف الفلاسفة.

«فللفيلسوف ميناء داخل ذاته، حيث أخال أن الغبطة الأسطورية التي ترافق الحياتات الأخرى تكون رمزاً شعرياً فقط، وهو يجد اللذة في الحقيقة، واستعداداً متساوياً إما للتمتع بالمشهد أو تركه، (علماً بأن المرء قد يلاحظ فيه تعميراً عنيداً معيناً). أما بالنسبة للبقية منا فإن طريق التطور الأخلاقي يجب أن تقع في المستقبل كما وفي الماضي أيضاً، يجب أن تكون في نمو تلك العواطف والانفعالات الاجتماعية التي تزدهر في المناخ الكريم الذي يوفره الحب والمسكن».

ولقد صدق شوبنهور عندما قال بأن الحب هو خداع تمارسه السلالة على الفرد، «وأن تسعة أعشار سبب الحب تكمن في العاشق، وذلك لأن عشراً واحداً منه من الجائز أن يكون كامناً في موضوع الحب». «وإن الحب يصهر النفس ثانية ذاك الصهر الأعمى وغير الشخصي». وبالرغم من ذلك فإن للحب مكافآته وإثاباته، فالإنسان يجد أسعد اكتماله في أعظم تضحية يقدمها. ولقد روي عن لابلاس أنه قال وهو على فراش الموت «بأن العلم ليس سوى تفاهة وعبث، وأنه ليس هناك من شيء حقيقي ما عدا الحب». فالحب الرومانتيكي ينتهي أخيراً وبالرغم من مخادعاته الشعرية، إلى علاقة. الوالد، أو الوالدة والطفل. وهذه العلاقة أسخى في إشباعها للغرائز من أي أمن عزوبي. فالأطفال هم خلودنا، «ونحن نرمي بمخطوطات حياتاتنا إلى النار باستعداد أشد عندما نجد النص الخالد منسوخاً نصفه في نسخة أجمل وأفضل».

إن العائلة هي الطريق إلى استمرار الجنس البشري، ولذلك فهي لا تزال المؤسسة الرئيسية بين البشر، وبمقدورها أن تؤمن للسلالة الدوام والاستمرار حتى ولو فشلت جميع المؤسسات الأخرى في ذلك. ولكن باستطاعتها أن تسير بالمدنية فقط إلى درجة بسيطة معينة، وذلك لأن المزيد من التطور يستوجب نظاماً أضخم وأشد تعقيداً، حيث لا تعود فيه العائلة الوحدة المنتجة، وتفقد سيطرتها على علاقات أعضائها الاقتصادية، وحيث تجد الدولة تستولي على المزيد فالمزيد من سلطانها وقواها. فالدولة قد تكون غولاً كما وصفها نيتشه، غولاً ذا حجم غير ضروري، لكن لطغيانها الممركز فضيلة القضاء على طغيانات صغيرة متفرقة ولا يحصيها عد، هذه الطغيانات التي كدرت قديماً صفو الحياة وسجنتها. فقرصان سيد واحد يتقاضى الجزية بهدوء وصمت لأفضل من مئة قرصان يفرضون الضرائب ويجبونها بدون تحذير أو تعيين أو تحديد.

ومن هنا ينشأ جزئياً حب الشعب لوطنه، فالشعب يعرف بأن الثمن الذي يدفعه للحكومة هو أرخص من تكاليف الفوضى. ويتساءل سانتيانا عاجباً مما إذا خير وطنية كهذه أكثر من شرها، وذلك لأنها تصم المطالبين بالتبديل بالغدر والخيانة. «فأن يحب المرء وطنه، وذلك ما لم يكن ذاك الحب أعمى تماماً وكسولاً، لهو أمر يجب أن يستلزم التمييز بين أوضاع وطنه الواقعية وبين مثله الأعلى الموروث، كما وأن هذا التمييز يستلزم بدوره المطالبة بالتباديل والجهد». وتكون الوطنية العنصرية، من جهة أخرى، أمراً لا غناء عنه «فبعض العناصر هي، أكيداً، أرفع من غيرها. إذ أن تكيفاً أكمل وأوضاع الوجود قد وفر لروح تلك العناصر النصر والمجال واستقراراً نسبياً»،

ولذلك فإن التزاوج بين العناصر أمر محفوف بالمخاطر، ما عدا بين العناصر المتكافئة في المساواة وفي الاستقرار «فاليهود واليونان والرومان والإنكليز لم يكونوا أبداً هكذا عظماء كما كانوا عندما جابهوا شعوباً أخرى انتفضت ضدهم ولربما اقتبست في الوقت ذاته حضارتهم، ولكن هذه العظمة تفشل باطنياً كل وقت يفضي التماس فيه إلى الخلط أو الدمج».

ويتمثل شر الدولة المستطير في نزوعها لتكون آلة حرب وقبضة معادية تهتز في وجه عالم يكون في زعمها أدنى منها. ويعتقد سانتيانا بأنه ليس هناك من شعب كسب أبداً حرباً. وبهذا يقول:

«وحيثما توجد أحزاب وحكومات رديئة، كما هي الحال في معظم البلدان والعصور، فليس هناك عملياً من فارق بالنسبة للشعب، ما عدا الدمار المحلي، سواءً انتصر جيشه أو جيش العدو في الحرب. . . فالمواطن العادي يستمر، على كل حال، في دفع حد أعلى من الضرائب، ويعاني في جميع مصالحه الشخصية حداً أعلى من التكدير والإهمال. وبالرغم من ذلك فإن المواطن المظلوم سيتوهج، كالبقية، ملتهباً بالحماسة الوطنية، وسيصم بالعار والخيانة كل من يشير إلى مدى فساد هذا الولاء البائس لحكومة لا تمثل أية مصلحة شعبية».

إن هذه للغة شديدة اللهجة بالنسبة لفيلسوف. ولكن لنتأمل في سانتيانا بكل ما فيه، فهو قد اعتقد مراراً بأن غزو دولة كبرى لدولة دونها وامتصاص تلك لهذه، يشكلان خطوة إلى الأمام في الطريق إلى تنظيم الجنس البشري ومسالمته، فإنها لبركة تحل على جميع العالم، إذا حكمت العالم دولة كبرى، أو مجموعة من الدول الكبرى، كما حكمت ذات مرة روما العالم بأسره، وحكمته أولاً بالسيف ومن ثم بالكلمة. وبهذا يقول سانتيانا:

«إن النظام العالمي الذي حلمت به البشرية ذات مرة، والذي اسمياً شيد تقريباً أمبراطورية السلام العالمي، والذي تخلل كل فن عقلاني وعبادة فلسفية، هذا النظام لم يعد يأتي على ذكره أحد.

فلقد كانت لتلك العصور المظلمة التي منها تشتق ممارستنا السياسية، نظرية سياسية ينبغي أن ندرسها، وذلك لأن نظرية تلك العصور في الأمبراطورية العالمية وفي كنيسة كاثوليكية كانت بدورها صدى لعصر سابق من عصور العقل، وذلك عندما كانت قلة من الرجال، وواعية بحكمها للعالم، قد سعت لبرهة كي تنظر إلى العالم ككل

كامل وتحكمه بإقساط وعدل»[1].

ويرى سانتيانا أنه ربما يوفر تطور الرياضة الدولية بعض متنفس لروح المنافسة الجماعية، ويفيد إلى حد ما «كمعادل أخلاقي للحرب»، ولربما قد تتغلب الاستثمارات المالية المتقاطعة على نازع التجارة للصراع على أسواق العالم. لكن سانتيانا لا تستهويه الصناعة كما استهوت سبنسر، فهو يعرف جانبها الحربي، كما ويعرف جانبها السلمي أيضاً. وزبدة القول أنه يشعر في جو أرستقراطية عتيقة بارتياح أشد من ارتياحه لهمهمة المدينة الكبرى الحديثة. وهو يرى أننا ننتج الكثير الكثير وأننا غارقون في الأشياء التي نصنعها «فالأشياء هي في السرج وتمتطي الجنس البشري»، كما يقول أمرسون. «وأن عالماً يتألف كلياً من الفلاسفة، لتكفي ساعة أو ساعتان من العمل اليدوي. وهذه صفة جد مرغوب فيها. لتزويد سكانه بحاجاتهم المادية».

ويرى سانتيانا أن بريطانيا أوسع حكمة من الولايات المتحدة الأميركية، فمع أنها هي أيضاً مفتونة بجنون الإنتاج، لكنها قد تحققت على الأقل وفي جزء من شعبها، من قيمة فنون أوقات الفراغ.

ويعتقد بأن ثقافة كهذه كما عرفها العالم، كانت دائماً ثمرة من ثمار الأرستقراطيات. وبهذا الصدد يقول:

«لقد كانت الحضارة حتى الآن تتوقف على انتشار ومذق العادات الناشئة عن مراكز الطبقة ذات الامتيازات. وهي لم تنشأ عن الشعب ولم تنبع منه، فلقد نشأت وسط صفوفه وبانحراف عنه، ومن ثم فرضت نفسها من فوق على الشعب فرضاً. . . وأن دولة تتألف حصراً من عمال وفلاحين، كما يلم جرم الشعوب الحديثة ستكون دولة بربرية كلياً، وسيفنى فيها كل تقليد ويبيد، كما وسيضيع جوهر الوطنية العقلاني والتاريخي. ولا شك أن العاطفة ستصابر فيها، وذلك لأن ليس الكرم هو الذي يفتقر إليه الشعب. فالشعب يمتلك كل دافع أو حافز، ولكن الخبرة هي التي لا يستطيع أن يستجمعها، وذلك لأن باستجماعه لها سيشكل تلك الأعضاء الأرقى التي تصنع مجتمعاً أرستقراطياً».

وسانتيانا يكره المثال الأعلى للمساواة، وهو يناظر مع أفلاطون قائلاً بأن

---

(١) لا شك أن سانتيانا يشير هنا إلى عهد الأنطونين، وهو يسلم، إضماراً، بحكم غيبون ورينان على أن ذاك العهد كان أفضل حقبة في تاريخ الحكومة.

المساواة بين اللامتساوين هي لا مساواة. وبالرغم من ذلك فإنه لا يبيع نفسه تماماً للأرستقراطية، فهو يعرف بأن التاريخ قد جربها ووجد أن حسناتها تعادل سيئاتها، وأنها تغلق باب المستقبل في وجه الموهبة غير المنسوبة، وأنها تخنق النمو في جميع الخطوط ما عدا في خط ضيق واحد، خط فقط تلك الفخامات والقيم التي قد تطورها نظرياً الأرستقراطية وتستخدمها. إنها تعمل من أجل الحضارة، لكنها تعمل أيضاً من أجل الطغيان، وتجعل من استعباد الملايين ثمناً لحرية القلة من الناس. ولذلك يرى سانتيانا أن المبدأ الأول يجب أن ينص على أنه يصار إلى الحكم على المجتمع استناداً إلى مقدار تعظيم المجتمع لحياة أفراده المكوِّنين وقدراتهم «أما بالنسبة لنبل الحياة النموذجية المفردة، فليس هناك من شعب يستحق من الذكر أكثر مما تستحقه رمال البحر منه».

ومن وجهة النظر هذه تكون الديمقراطية تحسيناً ضخماً يطرأ على الأرستقراطية. ولكن للديمقراطية أيضاً شرورها، وهذه لا تتمثل فقط في فسادها وعجزها، بل أسوأ من ذلك، إنها طغيانها المميز الخاص، إنها عبادة صنم السوية. «فليس هناك من طغيان يكون هكذا مكروهاً كالطغيان السوقي والغفلي. إنه يتخلل كل شيء، ويحبط كل أمر، ويدمر كل جديد متبرعم ويبتر كل عسلوج من عبقرية بغبائه الوحشي والكلي الوجود».

أما ما يحتقره سانتيانا قبل كل شيء، فهو فوضى الحياة الحديثة واندفاعها غير المحتشم. وهو يتساءل عاجباً مما إذا لم يكن هناك المزيد من السعادة، بالنسبة للبشر، في النظرية الأرستقراطية القديمة والقائلة بأن الخير لا يكمن في الحرية بل في الحكمة وفي القناعة بحدود المرء الطبيعية.

لقد كان التقليد الكلاسيكي يعرف بأن بمقدور القلة فقط أن تكسب، لكن الديمقراطية قد فتحت الآن الأبواب مجاناً للجميع ليدخلوا حلبة المصارعة، ويصطرعوا بكل طاقاتهم في لعبة المذهب الصناعي «دعه يعمل»، وهكذا ترى كل نفس يمزقها التسلق، ولا ترى أي إنسان يعرف القناعة. فالطبقات تحترب بعضاً ضد بعض وبدون رادع أو كابح، وأن أي امرىء مهما كان، ينتصر في هذا الصراع، (وذلك لأن الليبرالية قد أخلت الميدان) سيضع نهاية لليبرالية، وهذه هي أيضاً نماسيس (إلهة النقمة) الثورات أيضاً. فهذه الثورات بغية المحافظة على بقائها تستعيد الطغيان الذي دمرته. وبهذا الصدد يقول سانتيانا:

«إن الثورات هي أمور غامضة، ونجاحها يكون، بصورة عامة، متناسباً وقدرتها على التكيف وامتصاصها من جديد لما ثارت عليه. وأن آلاف الإصلاحات قد خلفت

العالم وراءها فاسداً كما كانت حاله أبداً، وذلك لأن كل إصلاح ناجح قد أوجد مؤسسة جديدة، وهذه المؤسسة قد استنلست مظالمها الجديدة والمجانسة لها».

إذن أي شكل من مجتمع يجب أن نكدح لإيجاده؟ لربما علينا ألا نسعى لإيجاد أي شكل من أشكاله، إذ ليس هناك من واسع فارق بينها. ولكن إذا توجب علينا أن نسعى إلى أي واحد بصورة خاصة، فسانتيانا ينصحنا بالتيموقراطية[1]. فهذه ستكون حكومة مؤلفة من رجال ذوي جدارة وشرف، وهي ستكون أرستقراطية، لكنها لن تكون وراثية، وستكون الطريق مفتوحة أمام كل رجل وامرأة، ووفقاً لآبليتهما، إلى أعلى منصب في الدولة، لكن الطريق ستقطع أمام العجز مهما وفرت له الانتخابات العامة من دعم وتأييد. فالمساواة السائدة ستكون فقط المساواة في الفرص، وسيبلغ الفساد في ظلال حكومة كهذه حده الأدنى، وسيزدهر العلم والفنون من خلال تشجيع مميز، وسيكون هذا النظام هو تماماً ذاك المركَّب من الديمقراطية والأرستقراطية، الذي يشقى العالم في وسط فوضاه السياسية الراهنة لإيجاده.

وإن النخبة وحدها هي التي ستحكم، ولكن ستكون الفرصة متاحة لكل فرد كي يصبح في عداد هذه النخبة. ومن البدهي أن هذه النظرية هي ترداد لنظرية أفلاطون، فملوك الفيلسوف، فيلسوف **الجمهورية**، يتبدون حتماً في أفق كل فلسفة سياسية بعيدة النظر. وكلما أمعنا النظر في هذه الأمور، ترنا نعود أكيداً إلى أفلاطون. فنحن لسنا بحاجة إلى فلسفة جديدة، بل نحتاج فقط إلى الشجاعة لنفي بما طالب به أفضل الناس وأقدمهم.

٦ ـ تعليـق

إن هناك في هذه الصفحات جميعاً شيئاً ما من سوداء (ملانخوليا) رجل فُصل بينه وبين كل ما يحب وتعوَّد عليه، إنه رجل اقتلع من جذوره، إنه أرستقراطي أسباني نُفي وأبعد إلى أميركا الطبقة الوسطى، وهكذا نرى حزناً عميقاً يتفجر من بين سطوره فهو يقول:

«إن تلكُ الحياة جديرة بأن تُحيا، لهي فرضية من أشد الفرضيات ضرورة، ولو أنها لم تُفترض لكانت استنتاجاً من أشد الاستنتاجات استحالة».

---

(١) التيموقراطية هي حكومة الملاك أصحاب المصالح الحقيقية.

ويتحدث سانتيانا في الجزء الأول من كتابه «حياة العقل» عن حبكة الحياة البشرية ومغزاها وعن التاريخ كموضوع للفلسفة، ولكننا في الجزء الأخير منه نراه عاجباً ومتسائلاً عما إذا كانت توجد لها حبكة أو مغزى؟.

فسانتيانا قد وصف، بصورة لا واعية، مأساته: «فهناك مأساة في الكمال، وذلك لأن العالم الذي ينشأ فيه الكمال هو بالذات غير كامل». فهو، كشيللي، لم يشعر أبداً بأنه في وطنه على ظهر هذا الكوكب الوسط، ويبدو أن حسه الجمالي المرهف قد سبب له من المعاناة والألم من دمامة الأشياء وبشاعتها، أكثر مما أشاع فيه من المباهج بجمال العالم المنثور في كل مكان منه.

وهكذا نراه يفيض أحياناً بالمرارة والسخرية، فهو لم يعرف أبداً ضحك الوثنية المتعافي والصادر عن القلب والمطهر الجياش، ولا الإنسانية البشوش الغفور، إنسانية رينان وأناتول فرانس. فهو يقف نائياً بعيداً ومتسامياً، ولذلك يقف وحيداً. وهكذا تسمعه يسأل:

«ما هو دور الحكمة أو نصيبها؟» وتسمعه يجيب: «هو أن تحلم وإحدى عينيك تكون مفتوحة، وأن تكون منسلخاً عن العالم بدون أن تكون معادياً له، وأن ترحب بالجمالات الشاردة وأن ترثي للمعاناة الهائمة، بدون أن تنسى ولو لبرهة واحدة، على أية حال تكون تلك من الهروب والشرود».

ولكن ربما كان تذكار الموت الدائم هذا، هو قرعة جرس الموت بالنسبة للغبطة. فلكي تعيش يجب أن تتذكر الحياة أكثر من تذكارك للموت، ويجب أن تحتضن الأشياء الراهنة والواقعية احتضانك للأمل النائي والكامل...

«وليس هناك من أي هدف آخر للتفكير التأملي أكثر من أن تعيش بمقدار ما تستطيع في السرمدي، وأن تمتص الحقيقة وتمتصك». ولكن هذا القول يعني أن عليك أن تحمل الفلسفة على محمل من الجد يكون أشد مما تستحقه حتى الفلسفة، وأن الفلسفة التي تنسحب بالمرء من الحياة لهي فلسفة منحرفة وضالة كضلال أية خرافة سماوية، حيث تفقد العين فيها وهي مستغرقة في بعض رؤيا لعالم آخر، لحم هذا العالم ونبيذه.

ويقول سانتيانا: «إن الحكمة تأتي مع زوال الوهم»، ولكن هذا أيضاً ليس سوى بداية الحكمة، كالشك الذي يكون بداية الفلسفة، فالفلسفة ليست أيضاً غاية واكتمالاً. فالغاية هي السعادة وما الفلسفة سوى وسيلة إليها، ونحن إذا اعتبرناها غاية فعندئذٍ نصبح كالمتصوف الهندوسي، حيث يكون قصد حياته أن يتأمل في سرته.

ولربما كان لتصور سانتيانا للعالم كنظام ميكانيكي مادي محض بعض علاقة بانسحابه الكئيب إلى داخل ذاته، فهو بعد أن أفرغ الحياة من العالم يبحث عنها في صدره. وهو يعترض قائلاً بأن الأمر ليس كما نقول، ومع أننا قد لا نصدقه غير أن المزيد فالمزيد من اعتراضه يجردنا بجماله من أسلحتنا. وهكذا نسمعه يقول: «إن النظرية ليست شيئاً غير عاطفي.

فإذا كان بمقدور الموسيقى أن تكون مليئة بالانفعال فقط بإعطائها صورة لمفهوم واحد، فكم أكثر بكثير قد يكون الجمال أو الرعب رؤيا حاملاً بذاك الذي يدخل النظام والمنهاج على كل شيء نعرفه. . . فإذا كنت قد تعودت على الاعتقاد بعنايات إلهية خاصة، أو كنت تترقب الاستمرار في مغامراتك الرومانتيكية في الحياة الأخرى، فعندئذٍ فإن المذهب المادي سيحطم بأفظع أسلوب آمالك، وهكذا قد تعتقد لسنة أو سنتين بأنه لم يبق لك أي شيء يستحق أن تعيش من أجله. ولكن الإنسان المادي الكامل، الإنسان الذي ولد للإيمان بهذا المذهب، ولم يغطِّسوا نصف جسده في ماء معمودية بارد وغير مرتقب، فإنه، سيكون كديمقريطس النفيس، فيلسوفاً ضاحكاً. فغبطته بنظام ميكانيكي، يكون بمقدوره أن يدخل على هكذا العديد من الأشكال الجميلة الرائعة، وأن يُوَلِّد هكذا الغفير من الانفعالات المثيرة، يجب أن تكون غبطة من النوع الفكري ذاته كالغبطة التي يشعر بها الزائر لمتحف التاريخ الطبيعي، حيث يشاهد العديد العديد من الفراشات في عِلَبها، والنحام، (الغلامينغو)، والمحار والماموث والغوريلا. لا شك أن تلك الحياة غير القابلة للحساب قد عانت عضات من ألم مرير، لكن هذه العضات سرعان ما انتهت، وكم رائعاً كان المشهد في غضون ذلك وكم مشوقاً التشويق اللامتناهي، كان التآثر (التفاعل) الشامل، وكم غبية ومحتومة هي هذه الانفعالات الصغيرة المطلقة».

ولكن لربما أن للفراشات لو أمكنها النطق لذكرتنا بأن المتحف، (وهو كالفلسفة المادية)، هو فقط صندوق لعرض أشياء معدومة الحياة، وأن حقيقة العالم الواقعية تجانب هذا الحفاظ المأساوي، وتكمن بدورها في عضات الانفعال الشديدة، في دفق الحياة المتبدل أبداً والمستمر دوماً.

لقد وصفه ذات مرة أحد أصدقائه الدقيق الملاحظة قائلاً:

«لقد كان بطبيعته يفضل العزلة والانفراد. . . إنني أذكر وأنا أتكىء على، سياج باخرة عابرة للمحيطات كانت ترسو في ميناء ساوثمبتون، وكان المسافرون، يتدافعون بالمناكب على الصقالة الممدودة بين سفينة المؤن الإنكليزية وبين الباخرة، ولقد

شاهدت رجلاً واحداً فقط يقف منتحياً جانباً على حافة سفينة المؤن، ويراقب بهدوء وتفرد يستلمح تدافع رفاقه من المسافرين وصراعهم، وعندما لم يبق أحد على ظهر السفينة تبع هو بنفسه، وهنا سمعت صوتاً يقول إلى جانبي:

من يمكن أن يكون ذاك غير سانتيانا؟ وهنا أحسسنا جميعاً بالغبطة في أن نجد طبعاً صادقاً حقاً وذاته»[١].

وعلاوة على ذلك فإننا نقول فقط هذا أيضاً عن فلسفته: إنها تعبير صادق وشجاع عن نفسه، فهنا قد سطرت نفس ناضجة وماهرة، مع أنها شديدة الكآبة ذاتها بهدوء وخطتها بنثر كلاسيكي رصين وهادىء. ومع أننا قد لا نحب مفتاحها المينور Minor Key، نغمتها الخافتة من الرثاء العَذِب لعالم متلاش، غير أننا نرى فيها التعبير الكامل عن هذا العصر المحتضر البدائي، حيث لا يستطيع الناس أن يكونوا حكماء وأحراراً معاً، وذلك لأنهم قد تخلوا عن فِكَرهم القديمة ولم يجدوا بعد تلك الفكر الجديدة التي ستستدرجهم إلى كمال أقرب.

وليم جيمس

١ ـ شخصي

لسنا بحاجة إلى تذكير القارىء بأن الفلسفة التي لخصناها لتونا هي فلسفة أوروبية بكل وجه من وجوهها، ما عدا مكان وضعها أو تأليفها، إذ أن لها تدرجات وصقل وطراوة وتسليم وميزة حضارة قديمة، فالمرء يستطيع أن يعرف من أية فقرة من فقرات كتاب «حياة العقل» بأن الصوت الذي يحدثنا ليس بصوت أميركي وطني.

أما في وليم جيمس فإن الصوت واللهجة وكل منعطف من جملة هو أميركي. فلقد كان ينقض بشوق وحماس على تعابير مميزة كهذه مثلاً: «القيمة النقدية»، و «المجاميع» و «الأرباح»، وذلك كي يدخل فكره داخل نطاق إدراك «رجل الشارع»، فهو لا يتحدث بالتحفظ الأرستقراطي المعهود في سانتيانا أو هنري جيمس، بل بلهجة وطنية حادة وبقوة وباطراد، الأمر الذي جعل فلسفة «مذهبه الذرائعي» و «الطاقة الاحتياطية» الارتباط الذهني لروزفلت العملي والنشيط الغيور، كما وأنه قد صاغ في الوقت ذاته تلك الثقة الرقيقة الذهن بالعقائد الأساسية للاهوت القديم الذي يعيش في

(١) أوردت هذا الوصف مرغريت مونستربرغ في مقال لها نشر في مجلة ماركوري الأميركية وفي عدد كانون الأول من عام ١٩٢٤.

النفس الأميركية جنباً إلى جنب والروح الواقعية في التجارة والمال، حيث تصاحبه تلك الشجاعة الشديدة المواظبة التي أحالت القفار إلى أرض الميعاد.

وُلد وليم جيمس في مدينة نيويورك وفي عام ١٨٤٢. ولقد كان والده صوفياً سويندبرغياً، لكن صوفيته لم تعطل حصافته ومزاحه، ولم يكن الابن يفتقر إلى أية صفة من الصفات الثلاث المذكورة آنفاً، وبعد أن تلقى بعض العلم في مدارس خاصة، أرسل به وأخيه هنري، (الذي يصغره بعام واحد)، إلى بعض المدارس الخاصة في فرنسا. وهنا اتجها لدراسة أعمال «شرقو» وغيره من علماء علم النفس المرضي، وانعطف كلاهما إلى علم النفس، ولنكرر هنا جملة قديمة ولنقل بأن أحدهم قد انطلق يكتب القصص الخيالية كأنها علم النفس، بينما أخذ الآخر يكتب علم النفس كأنه قصص خيالية.

أما هنري فأمضى معظم حياته خارج الولايات المتحدة الأميركية وأصبح أخيراً مواطناً بريطانياً. ولقد اكتسب من خلال المزيد من تماسه المستمر بالثقافة الأوروبية نضوجاً في الفكر افتقر إليه شقيقه، لكن وليم، وقد عاد ليعيش في أميركا، أحس بزخم شعب فتي القلب ثري في الفرصة والأمل، وتلبس هكذا تلبساً حسناً روح زمانه ومكانه، حيث ارتفع على جناحي روح العصر إلى ذروة وحيدة متفردة من شهرة شعبية كتلك التي لم يعرفها أبداً فيما مضى أي فيلسوف أميركي.

وفي عام ١٨٧٠ تخرج وليم جيمس طبيباً من جامعة هارفارد حيث أخذ يدرِّس فيها منذ عام ١٨٧٢ حتى وفاته في عام ١٩١٠، وقد درّس أولاً التشريح ومن ثم الفيزيولوجيا ومن بعدها علم النفس وأخيراً الفلسفة. ولقد كان أعظم إنجازاته هو تقريباً إنجازه الأول المعروف بعنوان «مبادىء علم النفس» والصادر في عام ١٨٩٠.

والحق أن هذا الكتاب لهو مزيج رائع خلاّب من علم التشريح والفلسفة والتحليل، وذلك لأن علم النفس في وليم جيمس لا يزال يرشح من غشاء أمه الجنيني، أي الميتافيزيقا. ومع ذلك فإن هذا الكتاب يبقى أشد الكتب تهذيباً وتعليماً، ويبقى بيسر أشد موجز امتصاصاً لموضوعه، فبعض الدقة والتأنق اللذين وضعهما هنري في جُمله قد ساعدا وليم على بلوغ أرهف استبطان شهده علم النفس منذ الصفاء الشبحي المعهود في داوود هيوم.

ولقد كان مقدراً لولهه بالتحليل المنير أن يدفع بفيلسوفنا من علم النفس إلى الميتافيزيقا بالذات، ولقد علل ذلك، (وهذا التعليل مضاد لميوله الوضعية)، قائلاً بأن

الميتافيزيقا هي فقط جهد للتبصر في الأشياء بصورة واضحة، كما وعرَّف الفلسفة بأسلوبه البسيط الشفاف «بأنها التفكير بالأشياء بأفضل أسلوب ممكن للإدراك».

وهكذا أصبحت منشوراته، عقب عام ١٩٠٠، محصورة جميعها تقريباً داخل ميدان الفلسفة. ولقد بدأ بكتابه «إرادة الإيمان» (١٨٩٧)، ومن ثم بعد أن أصدر رائعته في التفسير السيكولوجي والمعروفة باسم «ضروب الخبرة الدينية» عبر إلى إصدار كتابه الشهير «في الذرائعية» (١٩٠٧) وإلى نشر كتابه التال «الكون المتعدد» (١٩٠٩)، فكتابه «معنى الحقيقة» (١٩٠٩).

وصدر عقب مضي سنة على وفاته «بعض قضايا الفلسفة» (١٩١١)، ونُشر له فيما بعد كتاب هام ألا وهو «مباحث في المذهب التجريبي الرديكالي» (١٩١٢). ويتوجب علينا أن نبدأ بدراستنا لوليم جيمس بهذا الكتاب الأخير، وذلك لأن جيمس في هذه المقالات قد صاغ بأوضح صورة مرتكزات فلسفته[1].

٢ ــ الذرائعية

إن اتجاه فكر جيمس هو دائما نحو الأشياء، وهو إذا كان يبدأ بعلم النفس، فهو لا يقوم بذلك كباحث ميتافيزيقي يحب ضياع ذاته في غموض أثيري، بل إنما يقوم بذلك كباحث واقعي حيث يكون الفكر بالنسبة له، ومهما تكن حاله من الاختلاق والمادة، بصورة رئيسية مرآة للحقيقة الواقعية الخارجية والفوزيقية. وهو لمرآة أفضل مما خال البعض واعتقد، إذ أنه فكر يدرك ويعكس لا فقط الأشياء المنفصلة كما افترض هيوم، بل يدرك علاقاتها أيضاً، فهو يرى كل شيء ذا سياق أو قرينة، وهذا السياق قد أعطى مباشرة داخل الإدراك الحسي كشكل وملمس الشيء ورائحته. ومن هنا تكون «قضية المعرفة» لدى كنت قضية لا معنى لها، (وأعني بذلك قضيته القائلة كيف ندخل معنى ونظاماً على أحاسيسنا؟) فالمعنى والنظام، وعلى الأقل بخطوطهما العريضة، موجودان هناك قبل ذلك.

---

(١) إن القارىء الذي لا يتوفر له من الوقت سوى ما يكفي لقراءة كتاب واحد من كتب جيمس، ينبغي عليه أن يتجه مباشرة إلى كتابه «الذرائعية»، حيث سيجد نبعاً من الصفاء حين مقارنته بمعظم الكتب الفلسفية. وإذا توفر له المزيد من الوقت، فعندئذٍ سيجني فائدة طائلة من الصفحات المشرقة من كتاب «علم النفس» (غير الموجز(، ولقد كتب أخوه هنري مجلدين عن السيرة الشخصية لوليم، حيث يجد القارىء فيهما الكثير من الثرثرات المبهجة عن وليم، وفلورنوي وضع كتاباً جيداً في شرحه لوليم، كما وأن كتاب سُمتس «ضد الذرائعية» لهو نقد قوي.

ويرى جيمس أن علم النفس التذريري للمدرسة الإنكليزية القديمة، الذي أدرك الفكر كسلسلة من فِكَر منفصلة، مترابطة أو متداعية ميكانيكياً، هو نسخة مضللة من الفيزياء والكيمياء. فالفكر ليس سلسلة، بل إنه نهر جار، إنه استمرارية الإدراك الحسي والشعور، حيث تكون الفِكَر في هذا النهر كتيلات أو عُقيدات عابرة شأنها في ذلك شأن الكريات في الدم. إن لنا أحوالاً ذهنية، (علماً بأن هذه هي بدورها مصطلح سلبي)، تطابق حروف الجر والأفعال والظرف والصرف، كما ولنا أيضاً أحوال تعكس الأسماء والضمائر في لغتنا، ولنا أحاسيس من أجل ولِ وضد وبسبب ووراء وخْلفاً، وأحاسيس أيضاً بالمادة والبشر، وإن هذه العناصر «المتعدية»[1]، في جريان الفكر هي التي تفتل خيط حياتنا الذهنية وتعطينا مقياساً ما لاستمرارية الأشياء.

ويرى جيمس أن الوعي ليس ذاتية، فهو ليس شيئاً، بل إنه جريان علاقات ونظامها، إنه النقطة حيث عندها ينطبق سياق الأفكار وصلتها انطباقاً منيراً على سياق الأحداث وصلة الأشياء، ويكون الوعي في برهات كهذه هو الحقيقة الواقعية بالذات، وليست مجرد «ظاهرة» تخرق بوميضها إلى الفكر، وذلك لأنه لا يوجد ما وراء الظاهرات والمظاهر أي شيء. كما ولسنا بحاجة لنذهب ما وراء عملية الخبرة إلى النفس، فالنفس هي فقط مجموع حياتنا الذهنية، شأنها في ذلك شأن «اللاظاهر»، حيث يكون المجموع الكلي للظاهرات، وكشأن «المطلق» حيث يكون هذا شبكة علاقات العالم وصلاته.

وإن هذا الوله ذاته بالمباشر والفعلي والواقعي هو الذي أفضى بجيمس إلى الذرائعية. فهو وقد نشأ وترعرع في مدرسة الصفاء الفرنسي، لذلك كان يمقت غموض الميتافيزيقا الألمانية ومصطلحاتها المتحذلقة، وعندما بدأ هاريس والآخرون باستيراد المذهب الهيغيلي المحتضر هب جيمس كأنه ضابط حجر صحي اكتشف مرضاً سارياً.

لقد كان قانعاً بعدم واقعية حدود الميتافيزيقا الألمانية وقضاياها، وأخذ يفتش حوله عن بعض اختبار لمعنى يظهر، لكل عقل صادق سليم الطوية، فراغ هذه التجاريد وخواءها. وفي عام ١٨٧٨ وجد السلاح الذي كان يبحث عنه، إذ أنه عثر على مقالة كتبها شارل بيرس في مجلة العلم الشعبي الشهرية، وتحت عنوان «كيف نجعل فِكَرنا واضحة». لقد قال بيرس بأنه كي نجد معنى فكرة من الفِكَر، يتوجب علينا أن نفحص

---

(١) بالمعنى اللغوي لهذه الكلمة.

النتائج التي تؤدي إليها حين الفعل، وإلا فإنه خلافاً لذلك، سيكون النقاش حولها بلا نهاية، وسيكون يقيناً بلا ثمرة.

هذا كان الخيط الذي اغتبط جيمس باتباعه، فأخذ يُخضع قضايا الميتافيزيقا القديمة وفِكَرها لهذا الاختبار، فألفاها تتمزق إرباً إرباً حالما تجابهه كأنها المركبات الكيميائية التي ضربها فجأة تيار كهربائي. أما قضايا كتلك التي كان لها معنى فإنها تسربلت بالوضوح والحقيقة، كما لو أنها كانت شخصيات أفلاطون الشهيرة، الذين خرجوا من ظلال الكهف إلى ظهيرة تتألق بنور الشمس.

وقد أفضى هذا الاختبار البسيط والقديم طرازاً بجيمس، إلى وضع تعريف جديد للحق. فالناس كانوا قد أدركوا الحق كعلاقة موضوعية، كإدراكهم للخير والجمال ذات مرة، والآن ما الأمر إذا كان الحق كهذين، (الخير والجمال)، نسبياً أيضاً بالنسبة للحكم البشري والحاجات البشرية؟ لقد اعتبر الناس «القوانين الطبيعية» كحقائق موضوعية سرمدية وثابتة لا تتبدل ولا تتغير، وقد جعلها سبينوزا جوهر كل جوهر فلسفته، ومع ذلك فما الذي كانته هذه الحقائق ما عدا صياغات خبرة مناسبة وناجحة في الممارسة، ولم تكن نسخاً عن موضوع، بل حسابات صحيحة لنتائج خاصة معينة؟.

وهكذا يرى جيمس أن الحق هو القيمة النقدية (النقودية) للفكرة وبهذا يقول:

«إن الحقيقي هو فقط اللائق داخل أسلوب تفكيرنا، «كالصحيح» الذي يكون لائقاً داخل أسلوب سلوكنا، وإن اللائق يكون تقريباً أي طراز، ويكون لائقاً على المدى الطويل وبصورة إجمالية وبداهة، وذلك لأن ما قد يتوافق بصورة لائقة وكل الخبرة عند النظر، لن يتوافق بالضرورة والخِبَر الأبعد من تلك بصورة تتساوى في إرضائها وتلك... فالحق هو نوع واحد من أنواع الخير، وليس، كما يفترضونه عادة، مقولة مميزة من الخير، ومتناسقة معه. فالحقيقي هو اسم لأي شيء يبرهن على ذاته بأنه خير في طريق الاعتقاد».

ويرى جيمس أن الحق هو عملية «وتحدث لفكرة» وأن الحقيقة هي تحقيق وإثبات. فالذرائعية، بدلاً من أن تسأل عما يكونه منشأ الفكرة، وعما تكونه مقدماتها، تقوم بفحص نتائجها، فهي تطرح التأكيد جانباً، وتنظر أمامها، إنها الإشاحة بالنظر عن الأشياء الأولى والمبادىء «والمقولات» والضرورات «المزعومة» والتطلع نحو الأشياء الأخيرة والثمار والنتائج والوقائع.

لقد سألت الكلامية: ما هو الشيء؟ وأضاعت نفسها في «الماهيات» (أو المغالطات. المترجم)، أما الداروينية فسألت: ما هو أصله؟ وفقدت ذاتها في الغيمة السديمية، أما الذرائعية فإنها تسأل: ما هي نتائجه؟ وتستدير بوجه الفكر نحو الفعل والمستقبل.

٣ ـ مذهب التعـدد

فلنطبق هذا المنهاج على أقدم قضايا الفلسفة. على وجود الله وطبيعته. إن الكلامية تصف الرب المعبود بالصفات التالية:

Ens a se ext a et supra omne genus, necessarium, unum, infinite. perfectum, Simplex, immutabile, immensum, eternum, intelligens.

إن هذا الوصف لرائع، وأي إلـه لا يتيه فخراً بتعريف كهذا؟ ولكن ما الذي يعنيه هذا؟ وما هي نتائجه بالنسبة للجنس البشري؟ فإذا كان الله العليم بكل شيء والقادر على كل شيء، فعندئذٍ نكون نحن دُمى، وليس هناك من شيء نستطيع القيام به لتبديل اتجاه المصير وتغيير مجراه، هذا المجرى الذي رسمته إرادة الله منذ البداية واشترعته، زد على ذلك أن الكلفينية والقدرية نتيجتان منطقيتان لتعريف كهذا. كما أننا إذا أجرينا الاختبار ذاته لمذهب الجبرية الميكانيكية فعندئذٍ سنحصل على النتائج نفسها، ونحن لو كنا نعتقد فعلاً بالجبرية لكنا قد أصبحنا متصوفين هندوسيين، ولاستسلمنا بذواتنا فوراً لقدرية تستعملنا «كقراقوزات».

ومن البدهي أننا لا نسلم بهذه الفلسفات الكئيبة ولا نقبل بها، فالفكر البشري يفترض هذه الفلسفات مراراً ويعرضها تكراراً بسبب ما لها من بساطة وتناسق منطقيين، ولكن الحياة تتجاهلها وتغمرها وتستمر في عبورها.

وهنا يستطرد جيمس قائلاً:

«قد يكون لا جناح على إحدى الفلسفات في وجوه أخرى، ولكن في أي من العيبين ستكون مميتة بالنسبة لتبنيها الشامل، فأولاً يجب ألا يكون مبدأها الغائي مبدأ يُحبط جوهرياً أغلى ما لنا من رغبات ويخيب أعز ما لنا من آمال، . . . ولكن العيب الثاني في أية فلسفة والأسوأ من إحباط ميولنا الفاعلة، هو ألا تعطي الفلسفة ميولنا أي موضوع مهما كان ضغطها وإلحاحها. وإن فلسفة يكون مبدؤها هكذا غير قابل للقياس بأعمق ما لنا من قوى، فينكر عليها كل صحة وثبوت في الشؤون العالمية، ويستأصل دوافعها بضربة واحدة، ستلقى من الكراهية حتى أشد مما يلقاه التشاؤم منها. . . وهذا هو السبب الذي يجعل المادية تفشل بدفع الناس إلى تبنيها بصورة شاملة».

إذن فإن الناس يقبلون أو يرفضون الفلسفات حسبما تمليه حاجاتهم وأمزجتهم وليس حسبما يمليه «الحق الموضوعي»، وهم لا يسألون عما إذا كان هذا الأمر أو ذاك منطقياً؟.

بل يسألون ما الذي ستعنيه الممارسة الفعلية لهذه الفلسفة، أو تلك، بالنسبة لحياتنا ومصالحنا؟.

فالحجج الداحضة والمثبتة قد تنير، لكنها لن تبرهن أبداً. وبهذا الصدد يقول هوتيمان في روايته «أوراق العشب»:

«إن المنطق والمواعظ لا تقنع أبداً...

وأن ندى الليل البليل ليغوص أعمق منها في نفسي...

والآن أفحص ثانية الفلسفات والأديان.

وهذه قد تبرهن على جودتها في قاعات المحاضرات، ولكنها لا تبرهن بتاتاً على ذلك تحت الغيوم الرحيبة المنفسحة، وبمحاذاة المناظر الخلوية والتيارات المنسابة».

إننا نعرف بأن الحجج تمليها حاجاتنا ولا يمكن للحجج أن تملي حاجاتنا. ويسترسل جيمس قائلاً:

«إن تاريخ الفلسفة هو، إلى حد كبير، تاريخ صدام معين حدث بين الأمزجة البشرية... ومهما يكن للفيلسوف المحترف من مزاج، فإنه يحاول أن يطمس واقع مزاجه. وإن المزاج ليس سبباً معترفاً به تقليدياً، وهكذا يقيم الدليل على صحة الأسباب اللاشخصية فقط من أجل استنتاجاته. ومع ذلك فإن مزاجه يعطيه نزوعاً يكون أشد من أية من مقدماته الموضوعية الأكثر دقة».

ويجوز لنا أن نقسم هذه الأمزجة التي تختار وتملي الفلسفات إلى أمزجة رقيقة الذهن وصلبته، ويكون المزاج الرقيق الذهن مزاجاً دينياً، وهذا يرغب في أن تكون له عقائد محدودة وثابتة وحقائق بديئية، وهو ينزع بصورة طبيعية إلى الإرادة الحرة والمثالية والأحدية والتفاؤل. أما المزاج الصلب الذهن فهو مزاج مادي لا ديني تجريبي، (يسعى فقط وراء الوقائع)، حساس، (يرد كل معرفة إلى الإحساس) قدري يؤمن بالتعدد متشائم وارتيابي.

وتوجد لدى كل مجموعة، من هاتين المجموعتين، تناقضات شديدة حتى الذهول، ولا شك أن هناك أمزجة تختار قسماً من نظرياتها من المجموعة الأولى

والقسم الآخر منها من المجموعة الثانية، وهناك أناس يكونون قساة الأذهان (ووليم جيمس أحدهم) في إدمانهم على الوقائع وفي اعتمادهم على الحواس، ومع ذلك يكونون رقيقي الأذهان في رعبهم من الجبرية وفي حاجتهم إلى الإيمان الديني. فهل يمكن لنا أن نجد فلسفة توفق بين هذين المطلبين المتناقضين ظاهراً؟.

ويعتقد جيمس بأن الألوهية المتعددة توفر لنا تركيباً كهذا، (أي أنها تؤمن التوفيق بين ذينك المطلبين المتناقضين. المترجم).

وهو يقدم لنا إلهاً متناهياً، لا إلهاً مرعداً يجلس بعيداً في الغيوم، بل إلهاً عضيداً مساعداً Primus inter pares في وسط جميع مُشكلي المصير العظيم للعالم وقدره.

ويرى جيمس أن الكون ليس نظاماً متناغماً مُغلقاً، بل إنه ميدان المعركة للتيارات المتقاطعة وللمقاصد المتصادمة، وهو يظهر نفسه بوضوح شجوي مفجع على أنه ليس كوناً واحداً بل إنه أكوان متعددة multi verse. وأنه لمما لا طائل تحته أن نقول بأن هذه الفوضى، التي نعيش فيها ونتحرك، هي نتيجة لإرادة واحدة خالية من التناقض، فهي تعطي كل علامة ودلالة على التناقض والانقسام على ذاتها.

ولربما كان الأقدمون أعمق حكمة منا، ومن الجائز أن يكون تعدد الآلهة أصح من الأحدية بالنسبة لما للعالم من تباين مذهل. «وأن تعدد آلهة كهذا، كان دائماً ولا يزال حتى يومنا هذا الدين الفعلي للعامة من الناس».

وأن الناس لعلى صواب والفلاسفة على خطأ.

فالأحدية هي داء الفلاسفة الطبيعي، الذين لا يتضورون ولا يتعطشون للحق، (كما يعتقد الناس)، بل للوحدة.

«فالعالم هو واحد أحد!». وهذا القانون قد يصبح نوعاً من عبادة الرقم. «وأنه لصحيح كون الناس قد اعترفوا بأن الرقمين ثلاثة وسبعة هما رقمان مقدسان، ولكن لماذا يكون الرقم واحد، من وجهة نظر تجريدية، أسمى نُبلاً من العدد ثلاثة وأربعين أو مليونين أو عشرة[1]؟.

وإن قيمة الأكوان المتعددة، حين مقارنتها بالكون الواحد، تكمن في أنه حيث تكون هناك تيارات متقاطعة وقوى متحاربة، فعندئذٍ يمكن لقوتنا وإرادتنا الخاصتين أن

---

(١) يقول جيمس في كتابه «الذرائعية» بأن الجواب هو بالطبع أن الوحدة أو النظام الواحد يسهل التفسير والأنباء والرقابة أو السيطرة.

تكونا ذات وزن وأن تساعدا على تقرير نتيجة مثل ذاك الصراع أو الحرب، فعالمنا عالم لا يجري فيه البت في أي شيء بتاً نهائياً لا عودة عنه، وهكذا فإن لكل فعل قيمة ووزن. ويرى جيمس أن العالم الأحدي يكون بالنسبة لنا عالماً ميتاً، فنحن في كون كهذا ننفذ جبرياً أو بغير اختيار الأمور التي عينتها لنا الغيمة السديمية البدائية، ولن يكون بمقدور كل ما في مآقينا من دموع أن يمحي كلمة واحدة مما هو مسطر في السفر السرمدي. زد على ذلك أن الفردية تكون، في كون منجز ومكتمل، خداعاً ووهماً، «والحق» أن المؤمن بالأحدية يؤكد لنا على أننا جميعاً قطيعات من جوهر فسيفسائي (موزاييكي). ولكننا نستطيع في عالم غير مكتمل أن نكتب بعض سطور من الأدوار التي نمثلها، كما وأن اختيارنا يصوغ، إلى بعض حد، المستقبل الذي ينبغي علينا أن نعيش فيه. ففي عالم غير منجز كهذا يكون بمقدورنا أن نكون أحراراً، إنه يكون عالم الفرصة وليس عالم القدر، وكل شيء فيه «لا يكون نهائياً أو تماماً»، وما نكونه نحن أو نفعله قد يغير كل شيء. ولقد قال باسكال ذات مرة، بأنه لو كان أنف كليوبترا إنشاً واحداً أطول أو أقصر مما كانه، لكان قد تبدل مجرى التاريخ بأكمله.

ويرى جيمس أن الرهان النظري على وجود إرادة كهذه أو أكوان متعددة كتلك أو إله متناه كذاك، هو برهان تفتقر هذه الفلسفة إليه كافتقار الفلسفات المناهضة لها. وحتى البرهان العملي قد يختلف من شخص لآخر، فمن المعقول أن يستخلص بعض الناس من الفلسفة الجبرية نتائج تكون، بالنسبة لحياتهم، أفضل من النتائج التي يستخلصونها من فلسفة تؤمن بحرية الإرادة. ولكن حيثما يكون الدليل غير قاطع، فعندئذٍ يتوجب على مصالحنا الحيوية والأخلاقية أن تقرر وتختار.

وبهذا الصدد يقول جيمس:

«إذا كانت توجد هناك أية حياة يكون من الأفضل فعلاً أن نسلكها ونحياها، وإذا كانت توجد أية فكرة، إذا اعتقدنا بها، فعندئذٍ ستساعدنا على سلوك تلك الحياة وعيشها، آنذاك سيكون من الأفضل واقعاً وفعلاً، بالنسبة لنا، أن نعتقد بتلك الفكرة، وذلك ما لم يكن اعتقادنا بها فعلاً، يتعارض صدفة ومنافع حيوية أهم وأوسع».

والآن فإن مصابرة الإيمان بالله لهي أفضل برهان على قيمة هذا الإيمان الحيوية والأخلاقية والكلية تقريباً. لقد ذُهل جيمس وجذبته إليها الأنواع اللامتناهية من الخبرة والاعتقاد الدينيين، ولقد وصف هذه الأنواع بتعاطف فنان حتى تلك منها التي كان يخالفها أشد مخالفة. فلقد كان يرى بعضاً من حقيقة في كل نوع منها، وكان يطالب بانفتاح الذهن على كل أمل جديد. وهو لم يتردد في الانضمام إلى جمعية للأبحاث

الروحانية، فلماذا ينبغي على ظاهرة كهذه، كما وعلى غيرها من ظاهرات أخرى، ألا تكون موضوعاً لفحص صبور؟ وفي النهاية اقتنع جيمس بالحقيقة الواقعية لعالم آخر. عالم روحاني. وهكذا نسمعه يقول:

«إنني جزماً لا أصدق نفسي بأن خبرتنا البشرية هي أرفع صور الخبرة الموجودة في الكون. فأنا بالأحرى أعتقد بأن وضعنا بالنسبة للكون بأكمله هو من وجوه كثيرة تماماً كوضع الحيوانات المدللة من كلبية وسنورية بالنسبة للحياة البشرية بأسرها. فهذه الحيوانات تسكن في حجراتنا للاستقبال وفي مكتباتنا، وهي تشترك في مناظر أو مشاهد لا تعرف مغزاها إطلاقاً. إنها فقط مماس خطوط التاريخ المنحنية، حيث تكون بداياتها ونهاياتها وأشكالها كلياً ما وراء إدراك هذه الحيوانات. وهكذا فنحن أيضاً مماس بالنسبة لحياة الأشياء الأوسع».

وبالرغم من ذلك فهو لم يعتقد بالفلسفة على أنها تأمل في الموت. فلم تكن لأية قضايا قيمة في نظره ما لم يكن بمقدورها توجيه العمل الأرضي وإنعاشه. «فبنبالات طبائعنا لا بديمومتها أشغل جيمس نفسه» هذا ما يقوله كالين. فهو لم يعش في مكتبه مقدار ما عاش في تيار الحياة، فلقد كان عاملاً نشيطاً في مئة ميدان من جهد لتحسين الحياة البشرية.

وكنت دائماً تراه يساعد أحدهم، ويرتفع بالناس بعدوى شجاعته. لقد كان يعتقد بوجود «طاقات مخزونة» في كل فرد، ويرى بأن قبالة (فن التوليد) الظرف العرضية تدفع بها إلى ميدان الاستخدام والفعل، وكانت موعظته الدائمة للفرد وللمجتمع، نداءً بوجوب استخدام تلك الطاقات استخداماً كلياً. لقد ارتعب من تبديد الطاقة البشرية في الحرب، واقترح قائلاً باستطاعة هذه الزخوم الجبارة التي تنفق على الصراع والسيادة، أن تجد لها متنفساً أفضل «في الحرب ضد الطبيعة». فلماذا لا ينبغي على كل إنسان، من غني وفقير، أن يعطي سنتين من عمره للدولة وذلك لا بقصد قتل شعب آخر، بل بقصد التغلب على الأوبئة وإنشاء المباذل وتجفيف المستنقعات وإرواء الصحراء وشق الأقنية، وأن يقوم ديمقراطياً بأعمال الهندسة الاجتماعية والجسدية التي تبني بهكذا بطء ومشقة ما تدمره الحرب بهكذا سرعة؟.

لقد كان جيمس يتعاطف والاشتراكية، ولكنه كان يمقت بخسها للفرد والعبقرية حقيهما.

فقانون «تين» الذي اختزل جميع المجالي الحضارية إلى «عنصر وبيئة وزمان» لم

يكن قانوناً ملائماً وذلك تماماً بسبب إهماله للفرد. ولكن فقط للفرد قيمة، وكل شيء آخر ما عداه هو وسيلة، وحتى الفلسفة هي كذلك. وهكذا فنحن من الجهة الواحدة بحاجة إلى دولة تعرف بأنها وصي وخادم لمصالح الأفراد من الرجال والنساء، ونحتاج من الجهة الأخرى إلى فلسفة ومذهب يعرضان العالم كمغامرة أكثر من كونه كخطة أو منهج، وينعشان كل طاقة باعتبارهما للعالم كمكان، مع أن فيه الكثير من الهزائم، غير أن فيه انتصارات تنتظر من يحققها.

«إن نوتياً تحطمت سفينته

ودفيناً في ثرى هذا الشاطىء

يأمركم بأن تبحروا

فكثير من بركات[١] مليئة جسور

تغلبت على النوع والعاصفة

عندما فقدنا[٢]».

٤ ـ تعليـق

لا يحتاج القارىء إلى مرشد إلى العناصر الجديدة والقديمة في هذه الفلسفة، فهذه جزء من حرب حديثة تدور رحاها بين العلم والدين، إنها جهد آخر كجهد كنت، أو بيرغسون لإنقاذ الإيمان من ميكانيكا المذهب المادي المستشملة. وإن للذرائعية جذورها في «عقل كنت العملي»، وفي تمجيد شوبنهور للإرادة، وفي تصور داروين القائل بأن الأنسب، (ولذلك أنسب وأصح فكرة أيضاً)، لهو ذاك الذي يبقى، وفي النفعية التي قاست جميع الخيرات بمقياس الفائدة أو النفع، وفي التقاليد التجريبية والاستقرائية، تقاليد الفلسفة الإنكليزية، وأخيراً في إيحاءات المشهد الأميركي.

ويقيناً أن جوهر تفكير جيمس كان، كما أشار أحدهم، أميركياً بصورة مميزة وفريدة في نوعها. فالوله الأميركي بالحركة والاكتساب يملأ أشرعة أسلوبه وفكره، ويعطيها ذاتية حركة طافية وهوائية تقريباً. ويسمي هانكر هذه الفلسفة «بفلسفة المتعصبين» (الفلسطينيين)، والحق أن فيها شيئاً ما له نكهة من فن الدلالة أو البيع،

---

(١) البرك: سفينة ذات ثلاث أو أربع أشرعة.

(٢) اقتبسها جيمس من مختارات الشعر الإغريقي.

فجيمس يتحدث عن الله كأنه يتحدث عن سلعة يريد بيعها لمستهلك مادي العقل والذهن، ويستعمل بذلك كل وسيلة من وسائل الإعلان التفاؤلي، وهو ينصحنا بالإيمان كأنه ينصحنا باستثمارات طويلة الأمد وذات أرباح مجزية، وحيث أننا لا نتعرض فيها لأية خسارة، بل سنكسب العالم (الآخر) بأكمله. لقد كانت هذه الفلسفة ردة فعل دفاعية لأميركا الفتية ضد الميتافيزيقا والعلم الأوروبيين.

أما الاختبار الجديد للحق، فكان بداهة اختباراً قديماً، كما وأن الفيلسوف المستقيم، جيمس، قد وصف الذرائعية بتواضع إذ قال: «إنها اسم جديد لأساليب قديمة من أساليب التفكير». فإذا كان الاختبار الجديد يعني أن الحقيقة هي تلك التي اختبرتها الخبرة والتجربة، فعندئذٍ يكون الجواب طبعاً وتأكيداً، أما إذا كان يعني أن النفع الشخصي هو اختبار للحقيقة، فعندئذٍ يكون الجواب كلا وألف كلا، فالنفع الشخصي هو فقط نفع شخصي، وفقط النفع الكلي الدائم هو الذي يشكل الحقيقة. فعندما يتحدث بعض الذرائعيين عن الإيمان قائلين بأنه كان ذات مرة صحيحاً لأنه كان آنذاك نافعاً، (مع أنه قد بُرهن الآن على بطلانه)، فإنهم يهرفون علماً إذ أنه كان خطأً نافعاً وليس حقيقة. فالذرائعية تتكون صحيحة فقط إذا كانت نفجاً وركاكة.

وعلى كل حال، فإن ما رمى إليه جيمس هو إزالة أنسجة العناكب التي احتبلت الفلسفة، فلقد أراد أن يكرر، بأسلوب جديد ومذهل، الموقف الإنكليزي من النظرية والأيدلوجيا.

فهو لم يقم بأي عمل ما عدا متابعة عمل بيكون في تحويل أنظار الفلسفة مرة ثانية نحو عالم الأشياء التي لا مناص منه.

وأن الناس سيتذكرونه من أجل هذا التأكيد التجريبي، وهذا المذهب الواقعي، أكثر من تذكرهم له من أجل نظريته في الحق، وسيكرمونه لربما كعالم نفسي أكثر منه كفيلسوف. لقد عرف جيمس بأنه عبر فقط عن حزْر أو تخمين آخر، وعن اعتقاد آخر. وعندما توفي وجدوا على مكتبه ورقة سطر عليها آخر كلماته ولربما أبرزها مميزة:

«ليس هناك من بت. فما الذي بت فيه كي نبت فيما يتعلق به؟ وليست هنا من طوالع لنستطلعها، ولا من نصيحة لنسديها. وداعاً».

جون ديـوي

١ ـ التربيــة

ومع ذلك فإن الذرائعية لم تكن فلسفة أميركية «تماماً»، فهي لم تعبر عن روح أميركا الأكبر، أميركا الواقعة إلى الجنوب والغرب من ولايات إنكلترا الجديدة. لقد كانت فلسفة أخلاقية بصورة رفيعة، وكشفت عن جذور واضعها البيورتنية. فهي تلهج من الجهة الواحدة بالنتائج العملية وبواقع الأمر، ومن ثم نراها من الجهة الأخرى تقفز بسرعة الأمل من الأرض إلى السماء. لقد بدأت بردة فعل سليمة ضد الميتافيزياء ونظرية المعرفة، حيث ترقبنا منها أن تقدم فلسفة للطبيعة والمجتمع، لكنها انتهت تقريباً كحجة اعتذارية عن الاحترامية الفكرية لكل معتقد عزيز على القلب. فمتى ينبغي على الفلسفة أن تتعلم أن تترك للدين هذه المعضلات المحيرة المربكة، معضلات العالم الآخر، وأن تترك لعلم النفس تلك المصاعب الشديدة المراوغة، مصاعب عملية المعرفة، وأن تكرس ذاتها بكل قوتها لإنارة المقاصد البشرية ولتنسيق الحياة الإنسانية وتصعيدها؟.

إن الظروف لم تترك أي شيء غير منجز لإعداد جون ديوي للإيفاء بهذه الحاجة، ولتخطيط فلسفة ينبغي عليها أن تعبر عن روح لأميركا عليمة وواعية...

وُلد جون ديوي في «الشرق العاقر العقيم»، (في بلدة برلنغتون من ولاية فرمونت وفي عام ١٨٥٩)، ودرس في ذاك الشرق، كما لو أنه أراد امتصاص الثقافة القديمة قبل أن يغامر في خضم الثقافة الجديدة.

ولكن سرعان ما عمل بنصيحة غريلي، وقصد الغرب الأميركي حيث علّم الفلسفة في جامعة مينيسوتا (١٨٨٨ ـ ٩)، وميشيغن (١٨٨٩ ـ ١٨٩٤)، وشيكاغو (١٨٩٤ ـ ١٩٠٤)، وفقط عقب ذاك العام عاد إلى الشرق ليلتحق وليرأس فيما بعد كلية الفلسفة في جامعة كولومبيا. وخلال سنيه العشرين الأولى أعطته بيئة فيرموت تلك البساطة الريفية تقريباً التي تميز بها حتى عندما كان العالم بأسره يهلل له ويصفق. ومن ثم رأى، خلال سنيه العشرين التي أمضاها في الغرب الأوسط، تلك الـ أميركا المنفسحة الوسيعة، التي كان عقل الشرق الأميركي هكذا فخوراً بجهلها.

لقد تعلم محدوديات تلك الـ أميركا وقواها، وعندما أخذ بوضع فلسفته الخاصة قدم لطلابه وقرائه ترجمة لمذهب طبيعي سليم وبسيط يكمن تحت الخزعبلات السطحية المرواة عن «مقاطعات أميركا الريفية». لقد كتب الفلسفة كنظم هويتمان

للشعر، ففلسفته لم تكن في الولايات الإنكليزية الجديدة، بل في القارة[1] (الأميركية. المترجم).

كان أول ما لفت أنظار العالم إلى ديوي هو عمله في كلية التربية في جامعة شيكاغو. ففي تلك السنين كشف عن ميل فكره الاختباري الحازم، وحتى في سنة وفاته عام ١٩٥٢، كان عقله لا يزال منفتحاً على كل حركة جديدة في ميدان التربية، كما وأن اهتمامه «بمدارس الغد» لم يسترخِ أو يترهل أبداً. ولربما أن أعظم مؤلفاته هو كتابه «الديمقراطية والتربية»، فهنا قد شدَّ بخيوط فلسفته المتنوعة حتى نقطة مرونتها وركزها جميعاً على مهمة تطوير جيل أفضل. ولقد اعترف جميع المعلمين التقدميين بزعامته، وبالكاد نجد مدرسة في أميركا لم تشعر بما له من أثر ونفوذ. ولقد كان ينشط في كل مكان لإعادة خلق مدارس العالم فأمضى سنتين في الصين يلقي على المعلمين المحاضرات في إصلاح المدارس، ووضع تقريراً للحكومة التركية عن إعادة تنظيم مدارسها الأهلية.

ومتابعاً مطلب سبنسر القائل بالمزيد من العلم وبالأقل من الآداب في التربية، قام ديوي فأضاف أن حتى العلم ينبغي ألا يكون دراسة من كتاب، بل يجب أن يحصل عليه التلميذ من الممارسة العملية للحرف المفيدة. فديوي لم يكن ينطوي على احترام عميق للتربية «الليبرالية»، فهذا الاصطلاح قد استعملوه بالأصل ليشيروا إلى ثقافة «إنسان حر»، وأعني بذلك إنساناً لم يشتغل أبداً في حياته، ومن الطبيعي أن ينبغي على تربية كهذه إن كانت ملائمة لطبقة عاطلة في حياة أرستقراطية أكثر من ملاءمتها لحياة صناعية وديمقراطية. والآن وقد احتبلنا تقريباً جميعاً تصنيع أوروبا وأميركا، فإن الدروس التي يجب أن نتعلمها هي تلك التي نتعلمها من خلال الحرفة أو العمل أكثر مما نتعلمها من خلال الكتب. فالثقافة المدرسية تخلق الوضاعة المتعاظمة، لكن الزمالة في العمل توجد الديمقراطية. ويرى ديوي أن المدرسة في المجتمع الصناعي ينبغي أن تكون مشغلاً ورعية مصغرين، وينبغي أن تعلم، من خلال الممارسة ومن

---

(١) إن أهم كتب ديوي هي: المدرسة والمجتمع (١٩٠٠) ودراسات في النظرية المنطقية (١٩٠٣)، والأخلاق الوضعية (بالاشتراك وتفتس (١٩٠٨)، وكيف نفكر (١٩٠٩)، وتأثير داروين في الفلسفة (١٩٢٠)، والديمقراطية والتربية (١٩٢٣)، ومدارس الغد (بالاشتراك مع ابنته إفلين، عام ١٩٣٥)، ومباحث في المنطق الاختباري (١٩٣٦)، والعقل الخلاق (١٩٤٨)، وإعادة البناء في الفلسفة (١٩٢٠)، والطبيعة البشرية والسلوك (١٩٢٢) وإن هذين الكتابين الأخيرين هما أسهل المداخل إلى فكره.

خلال التجربة والخطأ، الانضباط والفنون الضرورية للنظام الاقتصادي والاجتماعي. وأخيراً يتوجب علينا أن نعاود إدراك التربية، لا فقط كإعداد للنضوج، (ومن هنا تنشأ فكرتنا السخيفة القائلة بوجوب التوقف عن التربية بعد سن البلوغ)، بل بوصفها نمواً مستمراً للعقل وتنويراً دائماً للحياة. وبمعنى ما بمقدور المدارس أن تعطينا فقط تذرعيات النمو الذهني، أما ما يتبقى فإنه يعتمد على امتصاصنا للخبرة وترجمتها. فالتربية الحقيقية نحصل عليها بعد أن نترك المدرسة، وليس هناك من سبب يستوجب إيقافها قبل وفاتنا.

٢ ـ التذرعيـة[١]

إن ما ميز ديوي كان تسليمه الواضح الصريح والكامل بنظرية النشوء. فالعقل، وكذلك الجسد، كان في نظره عضواً نشأ وتطور من أشكال أو صور هي دونه، وخلال الصراع من أجل البقاء. فلقد كانت نقطة انطلاقه في كل ميدان هي الداروينية. وبهذا الصدد يقول:

«عندما قال ديكارت: إن إدراكنا لطبيعة الأشياء الفوزيقية، عندما نشاهدها تبرز تدريجياً إلى الوجود يكون أسهل بكثير من إدراكنا لها بوصفها قد أُنتجت فوراً وفي حال ناجزة كاملة. حينذاك أدرك العالم الحديث ووعى بذاته المنطق الذي قدر له منذ ذاك الحين فصاعداً أن يسيطر عليه، ذاك المنطق الذي كان كتاب أصل الأنواع لداروين، آخر إنجاز علمي له. . . وعندما قال داروين عن الأنواع ما قاله غاليليو عن الأرض e pur si muove، حينذاك حرر تحريراً أبدياً الفِكَر التكوينية والاختبارية وجعلها كأرغنون لطرح الأسئلة والبحث عن التفاسير».

إذن فينبغي أن نفسر الأشياء لا بتسبيب خارق للطبيعة، بل بمكانها ووظيفتها في البيئة. فديوي كان طبيعياً بصورة واضحة صريحة. فلقد اعترض قائلاً: «أن نستمثل ونعقلن الكون إطلاقاً لهو أن نعترف بعجزنا عن السيطرة على مجاري الأشياء التي تهمنا بصورة خاصة». زد على ذلك أنه لم يكن يثق أيضاً بالإرادة الشوبنهورية ولا بالابتداع البرغسوني، فهذان قد يكونان موجودين، ولكن ليست هناك من حاجة تستوجب عبادتهما، وذلك لأن هذه القوى العالمية، ليست مدمرة لكل شيء يخلقه الإنسان

---

(١) رأينا استعمال كلمة التذرعية ترجمة لكلمة Instrumentalism، وذلك فقط حباً بالتمييز بينها وبين الذرائعية لوليم جيمس. ـ المترجم..

ويحترمه. ويرى ديوي أن الألوهية، هي في داخلنا وليست في هذه القوى الكونية المحايدة. «فالعقل قد هبط من عزلته المتوحدة على حافة الأشياء، حيث كان يعمل كمحرك غير مُحرَّك وكخير أعلى، كي يتخذ مركزه في شؤون البشر المتحركة»، فيجب علينا أن نكون أمناء للأرض.

وديوي، كوضعي صالح، وكوريث يتحدر من سلالة بيكون وهوبس وسبنسر ومل، يرفض الميتافيزيقا إذ يعتبرها كصدى للاهوت وكقناع له. فمشكلة الفلسفة كانت دائماً تتمثل في الخلط بين قضاياها وقضايا الدين.

وبهذا يقول ديوي:

«إنني، كما أفهم أفلاطون، أرى أن الفلسفة قد بدأت ببعض معنى لقاعدتها ورسالتها السياستين جوهراً. لقد بدأت بالاعتراف بأن قضاياها هي قضايا تنظيم نظام اجتماعي عادل، ولكن سرعان ما تاهت في الأحلام بعالم آخر».

ويرى ديوي أن الاهتمام بالقضايا الدينية في الفلسفة الألمانية قد انحرف بمجرى التطور الفلسفي، وأن الاهتمام بالقضايا الاجتماعية في الفلسفة الإنكليزية أرجح وزناً من الاهتمام بالقضايا الخارقة للطبيعة. ولقد دارت طيلة قرنين من الزمن حرب ضروس بين المثالية، التي تعكس صورة سلطان الدين والأرستقراطية الإقطاعية، وبين الإحساسية التي كانت تعكس صورة الإيمان الليبرالي بالديمقراطية التقدمية.

ويرى ديوي أن هذه الحرب لم تنتهِ بعد، ولذلك فإننا لم نخرج تماماً من القرون الوسطى، وإن الحقبة الحديثة ستبدأ فقط عندما يتبنى الناس وجهة النظر الطبيعية في كل ميدان. وهذا القول لا يعني أن العقل قد اختزل إلى مادة، بل يعني فقط بأنه يتوجب علينا أن نفهم العقل والحياة لا بمصطلحات لاهوتية بل بمصطلحات بيولوجية، وكعضو أو نظام عضوي في بيئة يُفعل فيه ويركس (ويرد الفعل) يُصاغ ويصوغ. ويتوجب علينا ألا ندرس «حالات الوعي» بل أحوال الاستجابة. «فالدماغ هو أولياً عضو لنوع معين من السلوك، وليس عضواً لمعرفة العالم». كما وأن الفكر هو أداة للمهايأة من جديد، وهو عضو بمقدار ما تكون الأطراف والأسنان أعضاء، زد على ذلك أن الفِكَر هي تماسات مُخالة، أي تجارب في التوافق. ولكن هذا ليس توافقاً سلبياً، ليس محض مهايأة سبنسرية «فالمهايأة الكاملة والبيئة تعني الموت... وأن النقطة الجوهرية في كل استجابة هي الرغبة في السيطرة على البيئة». وأن مشكلة الفلسفة ليست كيف يكون بمقدورنا أن نعرف عالماً خارجياً، بل إنها كيف نتعلم

السيطرة عليه وأن نعيد صنعه ومن أجل أية أهداف. فالفلسفة ليست تحليلاً للإحساس والمعرفة (فهذا الأمر هو علم النفس)، بل إنها تركيب المعرفة والرغبة وتنسيقهما.

ولكي نفهم الفكر ينبغي أن نراقبه وهو ينشأ في حالات خاصة معينة. ونحن ندرك أن التعقل لا يبدأ بالمقدمات بل بالمعضلات ومن ثم يدرك فرضية تصبح استنتاجاً أو نتيجة حيث يبحث من أجلها عن مقدمات، وأخيراً يخضع الفرضية لاختبار المشاهدة أو التجربة. «وإن أولى خصائص التفكير المميزة هي مجابهة الوقائع. إنها البحث والمشاهدة الدقيقة والمستعصية والبعيدة». وهنا تجد الصوفية القليل من الراحة والعزاء.

ومن ثم فإن التفكير هو أيضاً أمر اجتماعي، وهو لا يحدث فقط في ظروف خاصة معينة، بل في وسط ثقافي معين. ويكون الفرد ثمرة للمجتمع بمقدار ما يكون المجتمع ثمرة للفرد. فهناك شبكة ضخمة من العادات وأساليب السلوك والأعراف واللغة والفِكَر التقليدية تكمن متأهبة للانقضاض على كل طفل وليد كي تصوغه على صورة القوم الذين قد ظهر في وسطهم. هكذا سريعة ودقيقة في إتقانها هي عملية الوراثة الاجتماعية هذه، حيث أن البعض مراراً ما يخطىء فيعتبرها وراثة فطرية أو بيولوجية. وحتى سبنسر قد اعتقد بأن المقولات الكنتية، أو العادات وصور الفكر، هي فطرية بالنسبة للفرد، بينما أنها، بكل ترجيح، هي ثمرة الانتقال الاجتماعي للعادات الذهنية من الراشدين إلى الأطفال. وبصورة عامة فإنهم قد بالغوا في تصوير دور الغريزة، وقللوا من شأن دور التهذيب المبكر. فأشد الغرائز جبروتاً، كالجنس والعناد أو المشاكسة مثلاً، قد تم تكييفها إلى حد بالغ، والسيطرة عليها بالتهذيب الاجتماعي، وليس هناك من أي سبب يستوجب ألا ينبغي على غرائز أخرى، كغريزتي الاكتساب والسيادة، أن يجري بالمثل تكييفها بالتأثير والتربية الاجتماعيين. وهكذا يتوجب علينا أن ننسى فكرتينا في الطبيعة البشرية اللامتغيرة وفي البيئة الكلية القدرة. فليس هناك من حد معروف للتبدل والنماء، ولربما لا يوجد هناك من أي شيء مستحيل، لكن التفكير يجعل هذا الأمر على هذه الصورة.

٣ ـ العلم والسياسة

أن ما شاهده ديوي واحترمه بوصفه أجمل الأشياء، إنما هو النماء، وقد بلغ تبجيله للنماء مبلغاً حيث جعل هذا التصور النسبي لكنه النوعي المميز، لا «الخير» المطلق، ميزانه الأخلاقي. وبهذا الصدد يقول:

«ليس الكمال هو الهدف النهائي، بل إن العملية المصابرة أبداً، عملية الإكمال والإنضاج والتهذيب، هي الهدف في العيش. . . فالإنسان الطالح، وبغض النظر عما بلغته حاله فيما مضى من صلاح، هو ذاك الذي بدأ بالتدهور والتلف، كي يزداد قلة في صلاحه. أما الرجل الصالح، وبغض النظر عما قد بلغته حاله فيما مضى من التفاهة الأخلاقية، فإنه ذاك الذي يتحرك ليصبح أصلح مما كانه. وإن تصوراً كهذا يساعد على جعل المرء قاسياً في حكمه على نفسه وشفوقاً في حكمه على الآخرين».

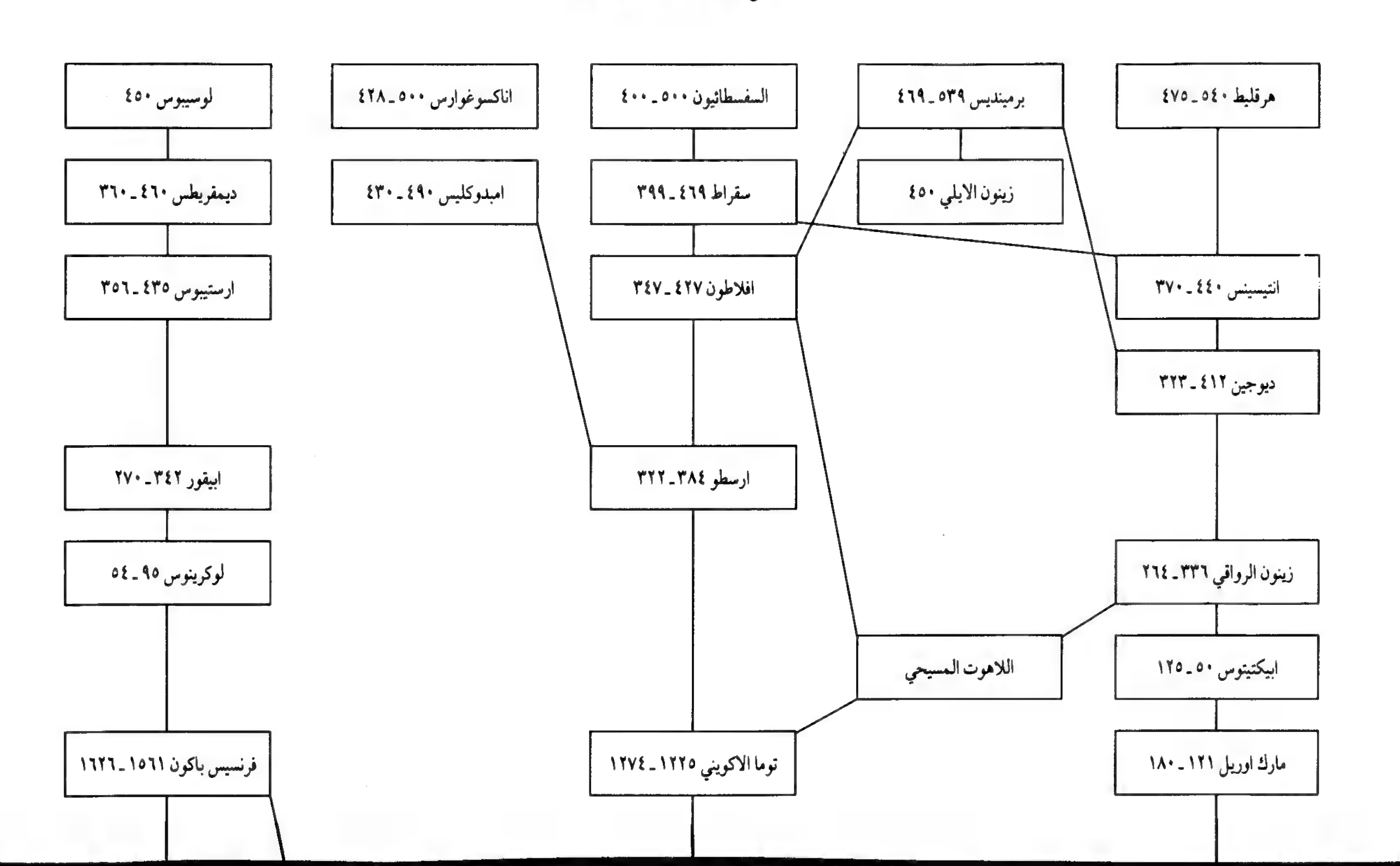
فإن تلك صالحاً فهذا لا يعني أن تكون مطيعاً وغير مؤذٍ فقط، فالصلاح بدون الآبلية يكون أعرجاً، كما وأن جميع الفضائل في العالم لن تنقذنا إذا كنا نفتقر إلى العقل. وإن الجهل لا يكون غبطة بل إنه اللاوعي والعبودية، وأن العقل وحده هو الذي يجعلنا مساهمين في تشكيل أقدارنا. زد على ذلك أن حرية الإرادة ليست انتهاكاً لحرمة النتائج العلية، إنها تنوير للسلوك عن طريق المعرفة. . .

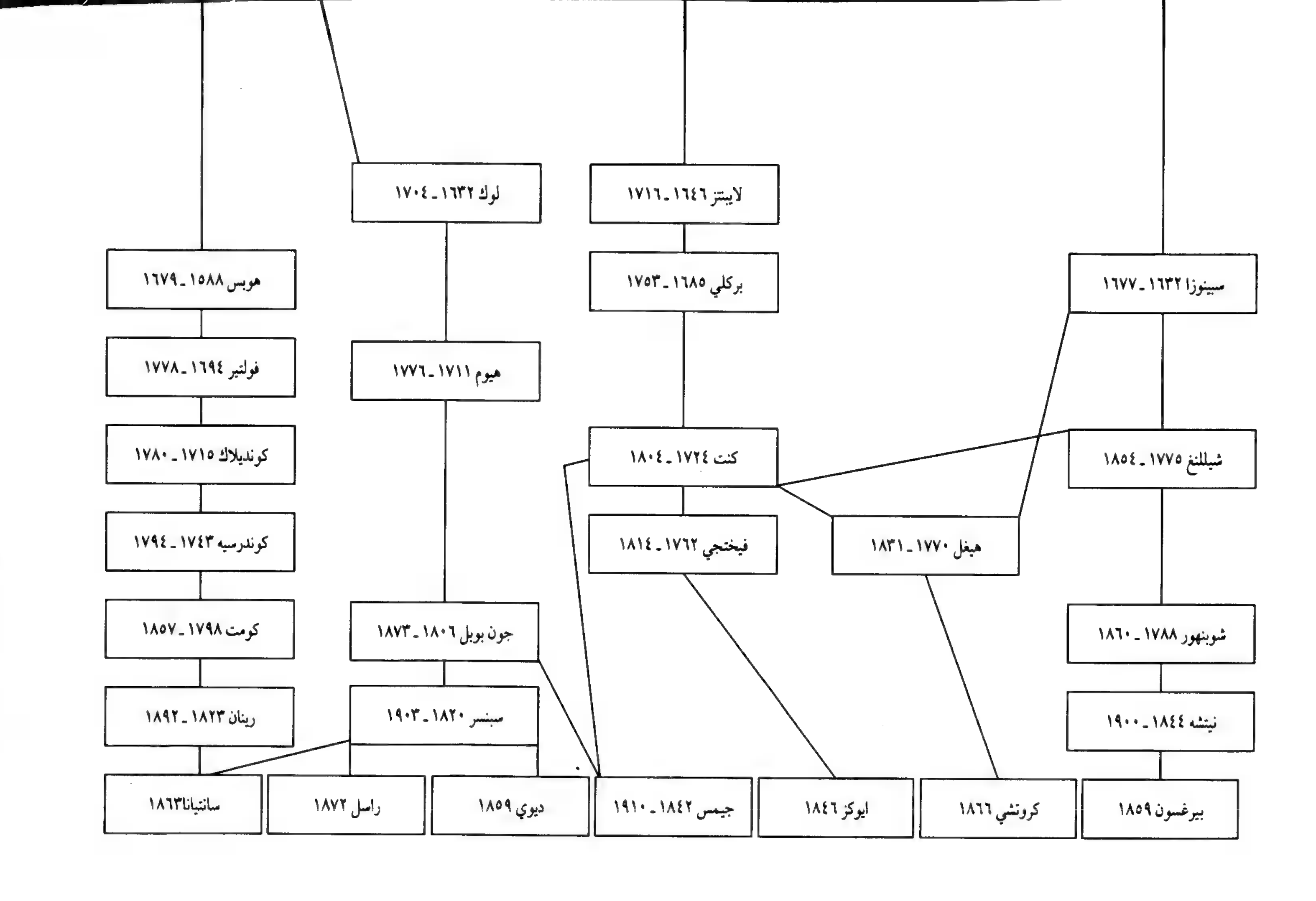
«فالطبيب أو المهندس يكون حراً في أفكاره أو أفعاله، إلى درجة معرفته بما يعالج أو يتعامل. ولربما أننا نعثر هنا على المفتاح لأية حرية». ويتوجب علينا أن نضع في نهاية المطاف، ثقتنا في الفكر وليس في الغريزة. فكيف يكون بمقدور الغريزة أن توفق بيننا وبين بيئة اصطناعية متزايدة في اصطناعيتها، هذه البيئة التي شيدتها الصناعة حولنا، وتكيفنا ومتاهة من قضايا معقدة احتبلنا فيها.

ويسترسل **ديوي قائلاً**:

«إن العلم الفوزيقي قد سبق بأشواط بعيدة العلم الروحاني. لقد سيطرنا على النظام الميكانيكي سيطرة كافية لاستخراج خيرات ممكنة، ولكننا لم نكتسب المعرفة بالشروط التي من خلالها تصبح القيم الممكنة فيها واقعية في الحياة، وهكذا فإنها لا تزال تحت رحمة العادة والصدفة ولذلك تحت رحمة القوة. . . وإننا، بالتزايد الهائل في سيطرتنا على الطبيعة، وفي آبليتنا على الانتفاع بالطبيعة من أجل المنفعة والرضا البشريين، نجد تحقيق الغايات الفعلي، والاستمتاع بالقيم يتناميان تنامياً غير مضمون ومقلقلاً. وفي بعض الأحيان يبدو كما لو أننا قد وقعنا في شرك التناقض، وكلما ضاعفنا في الوسائل، تضعف تأكداً وتضيق شمولية الفائدة التي يكون بمقدورنا استخراجها من تلك الوسائل. إذن فلا غرو إذا وجدنا كارليلاً أو رسكيناً يلقي بالحرم على مدنيتنا الصناعية بأكملها، وسمعنا تولستوياً ينادي أثناء ذلك بالعودة إلى الصحراء. ولكن السبيل الوحيدة لرؤية ظروف الحال بصورة ثابتة راسخة، ورؤيتها ككل متكامل كامل، هي أن نتذكر دائماً أن القضية هي قضية تطور العلم وتطبيقه على الحياة. . .

شجرة عائلة الفلسفة





هوبس ١٥٨٨ـ١٦٧٩
فولتير ١٦٩٤ـ١٧٧٨
كونديلاك ١٧١٥ـ١٧٨٠
كوندرسيه ١٧٤٣ـ١٧٩٤
كومت ١٧٩٨ـ١٨٥٧
رينان ١٨٢٣ـ١٨٩٢
سانتيانا١٨٦٣
لوك ١٦٣٢ـ١٧٠٤
هيوم ١٧١١ـ١٧٧٦
جون بوبل ١٨٠٦ـ١٨٧٣
سبنسر ١٨٢٠ـ١٩٠٣
راسل ١٨٧٢
ديوي ١٨٥٩
لايبنتز ١٦٤٦ـ١٧١٦
بركلي ١٦٨٥ـ١٧٥٣
كنت ١٧٢٤ـ١٨٠٤
فيختجي ١٧٦٢ـ١٨١٤
هيغل ١٧٧٠ـ١٨٣١
جيمس ١٨٤٢ـ١٩١٠
ايوكز ١٨٤٦
كروتشي ١٨٦٦
سبينوزا ١٦٣٢ـ١٦٧٧
شيللنغ ١٧٧٥ـ١٨٥٤
شوبنهور ١٧٨٨ـ١٨٦٠
نيتشه ١٨٤٤ـ١٩٠٠
بيرغسون ١٨٥٩

وإن الأخلاق، كما والفلسفة تعود إلى حبها الأول حب الحكمة، أي إلى مرضعة الخير، لكنها تعود إلى المبدأ السقراطي المسلح بجمهرة من المناهج الخاصة للبحث والاختبارات، وبكتلة منظمة من المعرفة، وبسيطرة على تراتيب أو إعدادات التي تمكن الصناعة والقانون والتربية من التركيز على قضية مشاركة جميع الرجال والنساء، بكل ما لهم من طاقة على الامتصاص، في جميع القيم المحققة».

وديوي، خلافاً لجميع الفلاسفة، سلم بالديمقراطية مع أنه عرف بأخطائها. فهو يرى أن هدف النظام السياسي يجب أن يكون مساعدة الفرد على تطوير نفسه تطويراً كاملاً. وهذا الأمر يمكن أن يحدث فقط عندما يسهم كل امرىء، بقدر مستطاعه، في تقرير سياسة جماعته ومصيرها. فالطبقات الثابتة تنتسب إلى الأنواع الثابتة، فلقد حدثت سيولة الطبقات في الوقت ذاته الذي برزت فيه استحالة الأنواع. ويرى ديوي أن الأَرستقراطية والنظام الملكي هما أكثر كفاءة بكثير من الديمقراطية، لكنهما أيضاً أشد من الديمقراطية خطراً. لقد كان ديوي لا يثق بالدولة وكان يرغب في إقامة نظام متعدد، تقوم فيه التجمعات الاختيارية بالقيام بأكبر مقدار ممكن من عمل المجتمع. فلقد رأى في تفرقية المنظمات والأحزاب والشركات المتحدة ونقابات للعمال الخ... توافقاً بين الفردية والفعل المشترك، وبهذا يقول:

«كلما تطورت هذه أهمية، تنعطف الدولة أكثر فأكثر لتصبح منظماً وموفقاً بينها، فتحدد حدود أفعالها وتمنع وتفض المنازعات فيما بينها... زد على ذلك أن التجمعات الاختيارية لا تنطبق على الحدود السياسية، فالتجمعات من رياضيين وكيمائيين وفلكيين وشركات أعمال ومنظمات عمل وكنائس، هي تجمعات عابرة للحدود القومية، وذلك لأن المصالح التي تمثلها هي مصالح تغطي رقعة العالم بأسره. وهكذا تكون التذرعية في دروب كهذه، واقعة لا مطمحاً، وقوة لا مثلاً أعلى عاطفياً. ومع ذلك فإن النظرية التقليدية في السيادة القومية الشاملة تضرب عرض الحائط بهذه المصالح وتجردها من عدتها، وإن أسلوب هذه النظرية أو العقيدة، هو الذي يمثل أقوى حاجز في طريق تشكيل فعال لعقل دولي الذي وحده يتفق والقوى المتحركة في عصرنا، وأعني بذلك التجارة والعلم والفن والدين».

ولكن إعادة البناء السياسي من جديد، تحدث فقط عندما نطبق على قضايانا الاجتماعية المناهج والاتجاهات الاختبارية التي لاقت هكذا نجاحاً في ميدان العلوم الطبيعية. فنحن لا نزال نعيش حتى اليوم في المرحلة الميتافيزيقية، من مراحل الفلسفة السياسية. فنحن نتقاذف بالتجاريد ويضرب بعضنا بها رؤوس بعض، وعندما تنتهي

المعركة نرى أننا لم نكسب شيئاً. ونحن لن نشفى من أمراضنا الاجتماعية بفِكَر «بيع بالجملة»، بتعاميم رائعة كالفردية أو النظام، كالديمقراطية أو النظام الملكي أو الأرستقراطية أو إلى آخر ما هنالك.

بل يتوجب علينا أن نجابه كل قضية بفرضية خاصة بها وليس بنظرية شاملة. فالنظريات هي مَجسَّات (ملامس)، والعيش التقدمي المثمر يجب أن يعتمد على التجربة والخطأ. وبهذا الصدد يقول ديوي:

«إن الاتجاه الاختباري... يستعيض بالتحاليل المفصلة عن مزاعم البيع بالجملة، وبالاستقصاءات النوعية الخاصة عن القناعات المزاجية، وبالوقائع الطفيفة عن آراء يكون حجمها متناسباً بدقة وغموضها. فداخل حدود العلوم الاجتماعية والأخلاق والسياسة والتربية، لا يزال التفكير يسترسل منطلقاً على طريق النقائض الشديدة بواسطة التعارضات النظرية القائمة بين النظام وبين الحرية، بين الفردية وبين الاشتراكية، بين الثقافة وبين النفع، بين التلقائية وبين الانضباط، بين الواقعة وبين التقليد.

وذات يوم كانت نظرات كلية مشابهة لتلك تحتل ميدان العلوم الطبيعية، وكان استشهادها العاطفي يتناسب عكساً وصفائها الفكري. ولكن مع تطور المنهاج الاختباري لم تعد القضية قضية أي من المدعيين له الحق بالميدان، بل أصبحت قضية إيضاح موضوع البحث المشوش، وذلك بمبادرته فقرة ففقرة. وإنني لا أعرف بالنسبة للمعارك التي دارت بين الآراء ما قبل الاختبارية، أية معركة أسفرت في النهاية عن أي شيء يشابه النصر. فجميع تلك الآراء قد اختفت، نظراً لانفصامها المتزايد عن ظروف الحال المكتشفة، وبانفضاح انفصامها أمست بدون معنى وغير جديرة بالاهتمام».

إنه في هذا الميدان، في تطبيق المعرفة البشرية هذا على عداواتنا الاجتماعية، ينبغي أن يكون عمل الفلسفة. إن الفلسفة تلتصق التصاق العانس الهلوع بالقضايا والفكر التي أكل الدهر عليها وشرب، «أما الانهماك المباشر في المصاعب الراهنة فأمره متروك للآداب والسياسة». فالفلسفة تولي الأدبار هرباً من أمام العلوم، هذه العلوم، التي فرضها علم بعد علم من الفلسفة لاجئاً إلى العالم المنتج، حتى أمست الفلسفة تقف اليوم مقرورة ووحيدة كأنها أم مهجورة أتت صروف الدهر على ضرورياتها وأفرغت جميع خزائنها تقريباً. لقد تخلت الفلسفة بهلع عن مصالحها الحقيقية. عن البشر وحياتهم في هذا العالم. ولجأت إلى زاوية متداعية تدعي

الأَبستمولوجيا، وهي اليوم مهددة في كل لحظة بأن تطردها القوانين التي تحرم السكن في الأبنية المتداعية المتهدمة.

ولكن هذه القضايا القديمة قد فقدت معناها بالنسبة لنا، «فنحن لا نحلها بل نتجاوزها»، وهي تتبخر في حرارة الاحتكاك الاجتماعي والتبدل الحي. فعلى الفلسفة، ككل شيء آخر غيرها، أن «تُدَنون» ذاتها، عليها أن تبقى على الأرض، وأن تجني معاشها بتنويرها للحياة. وبهذا الصدد **يقول ديوي**:

«إن أكثر ما يطلبه الناس الجديون وغير المنهمكين في حرفة الفلسفة، هو أن يعرفوا أية تغايير وتخليات عن التركة الفكرية تستوجبها الحركات الصناعية والسياسية والعلمية الأكثر جدة. إن مهمة فلسفة المستقبل هي تنقية فِكَر الناس فيما يتعلق بمشاحنات يومهم الاجتماعية والأخلاقية، وهدفها هو أن تصبح، وإلى أقصى حد تستطيعه الطاقة البشرية، عضواً لمعالجة هذه المشاحنات. و... وأن نظرية كاثوليكية وبعيدة النظر للتوفيق، بين عوامل الحياة المتنازعة، تكون هي الفلسفة».

وإن فلسفة نفهمها على هذه الصورة يمكن لها أخيراً أن تنجب بفلاسفة جديرين بأن يكونوا ملوكاً.

الخاتمـة

إن القارىء إذا لخص لنفسه هذه الفلسفات الثلاث، فلربما سيرى من العدل أكثر مما شاهده قبلاً، وذلك في كوننا قد غضضنا النظر عن تسلسل التقويم التأريخي، ووضعنا سانتيانا قبل جيمس وديوي. وإنه لمن الأوضح، حين الاستذكار، أن أفصح مفكرينا الأحياء وأمهرهم[1]، يدين تقريباً كلياً بتقاليد أوروبا الثقافية، وأن وليم جيمس، مع أنه كان في كثير من الوجوه مرتبطاً بتلك التقاليد، لكنه قد تلبس، على الأقل، روح الشرق الأميركي في تفكيره، وروح أميركا بأسرها في أسلوبه، وأن جون ديوي، ثمرة الشرق والغرب الأميركيين على حد سواء، قد أعطى صورة فلسفية لمزاج شعبه الواقعي والديمقراطي. ولقد أصبح جلياً واضحاً، أن اعتمادنا القديم على الفكر الأوروبي آخذ بالتناقص والنقصان، وأننا قد أخذنا نبدأ بالقيام بعملنا الخاص في ميادين الفلسفة والأدب والعلم، وبأسلوبنا الخاص، وأنها بالطبع لمجرد بداية: وذلك لأننا لا نزال في سن صغيرة، ولم نتعلم المشي بعد، وكلياً بدون مساعدة أسلافنا الأوروبيين.

---

(١) يعني بهذا سانتيانا ـ المترجم ـ.

ولكن إذا وجدنا من الصعب أن نتجاوز أنفسنا، وأوهنت أحياناً من عزائمنا سطحيتنا وتعصبنا الإقليمي وضيق أفقنا وتزمتنا وتعصبنا الفج وعنفنا الهلوع ضد التجديد والاختبار، فلنتذكر أن إنكلترا احتاجت إلى ثمانية قرون فصلت بين تأسيسها وبين شكسبير، وأن فرنسا احتاجت أيضاً إلى قرون ثمانية فصلت بين تأسيسها وبين مونتين. فلقد امتصصنا من أوروبا واخترنا من أجل البقاء والمحاكاة بين ظهرينا، من الأفراد المبادرين والرواد المكتسبين أكثر مما امتصصنا واخترنا من الأرواح التأملية، والفتية. لقد توجب علينا أن نصرف طاقاتنا على تطهير غاباتنا الشاسعة، وعلى سبر ثروة تربتنا، وحتى الآن لم يتوفر لنا الوقت لنخرج بأدب أهلي وفلسفة ناضجة.

لكنا أصبحنا أثرياء، والثروة هي المدخل إلى الفن. وفي كل بلد حيث قامت قرون من الجهد الجسماني بتجميع وسائل الترف والفراغ، تبعت الثقافة بصورة طبيعية كطبيعية نمو الزرع في تربة مخصبة مَروية. فكوننا قد أصبحنا أغنياء، هذا الأمر كان الضرورة الأولى، فالأمة أيضاً يجب أن تعيش قبل أن يكون بمقدورها التفلسف. ولا شك أن نمونا كان أسرع من النمو الذي عرفته الأمم الأخرى، وسبب فوضى نفوسنا يعود إلى سرعة تطورنا. فحالنا هي كحال شباب شوشهم نمو مفاجىء وأفقدتهم خِبَر البلوغ اتزانهم. ولكن نضوجنا سيحين قريباً، وستلحق عقولنا بأجسادنا وثقافتنا بثرواتنا. ولربما أن هناك نفوساً أعظم من شكسبير، وعقولاً أعمق من أفلاطون تنتظر لكي تولد. وعندما نكون قد تعلمنا تبجيل الحرية والثروة أيضاً، عندئذٍ سيكون لنا نحن أيضاً عصر نهضتنا.

انتهى النص الكامل لهذا الكتاب

معجم الكلمات الرئيسية الواردة في الكتاب

التشبيه	Anthropomorphism
البعدي، تفيئي	A'posteriori
القبلي، بديئي	Apriori
التداعي، تداعي المعاني	Association
المحمول	Attribute
المذهب السلوكي	Behaviourism
السببية، العلية	Causality
المُدرَك، المعنى الكلي	Concept
التصور الكلي	Conception
الجبرية	Determinism
المذهب الجدلي	Dialecticism
الاستنتاج القياسي	Deduction
التطور الخلاّق الحيوي	Elan vital
الصورة، كمال الشيء (عند أرسطو)	Entelechy
الطبيعة الباطنية لأي شيء كان وهي التي تعين تطوره	» »
نظرية المعرفة	Epistemology
الذات الجوهر، الكنه	Essence
الجمالية	Esthetics
دراسة الإحساس عند كنت	» »

Ethics	الأخلاق الوضعية
Fatalism	الجبرية
Finality	مبدأ العلة الغائية
Final purpose	العلة الغائية
First cause	العلة الأولى
a a	بداية سلسلة العلل بأكملها
Form	صورة
Formal	صوري
Hedonism	مذهب اللذة، وهو مذهب مفاده أن اللذة غاية الحياة
Hypothetical Syllogism	القياس الشرطي الاتصالي
a a Proposition	القضية الشرطية الاتصالية
Disjunctive a a	القضية الشرطية الانفصالية
Idealism	المذهب المثالي
Ideal good	الخير الأعلى
Ideation	التمثيل العقلي (عند لاينبتز)
a a a	الاستذهان
Ideate	موضوع التصور أو التخيل
Ideality	الوهمية
Identity	التطابق، الهوية
Immanent	الكامن
Instrumentalism	الذرائعية
Intuition	حدس، زكانة
Induction	استقراء

المعقول، ما وراء الحسي عند كنت	Intelligible
اللاماركية ومذهب التطور العضوي الذي ذهب إليه العالم الفرنسي لا مارك (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩)	Lamarkianism
سنة أدبية	Maxim
ذهن	Mind
جهة، نسبة المحمول إلى الموضوع	Modality
حال وهي عند سبينوزا شيء خاص مميز أو صورة أو حدث أو فكرة	Mode
اللاظاهر، وهو عند كنت الشيء في ذاته، والخارج عن دائرة الحس والخبرة	Noumenon
الموضوعي	Objective
أعيان الموجودات	Objective entities
الحقيقة الواقعية الموضوعية	Objective reality
الوجود	Ontology
تقابل	Opposition
الحلولية	Pantheism
القياس الفاسد (في المنطق)	Paralogism
الإدراك الحسي، المدركة الحسية	Perception
الفلسفة الوضعية أو اليقينية عند كونت	Positivism
تصور	Representation
استصور	Represent
الاسترجاعية	Reproduction

الفلسفة الكلامية	Scholasticism
الحساسية	Sensibility
تلقائية	Spontaneity
حال	State
محمول عليه، ذات	Subject
ذاتي	Subjective
جوهر	Substance
قياس	Syllogism
المتعالي	Transcendental
مفارق	Transcendent
الربوبي	Theist
الغائية،	Teleology
المذهب الحيوي، وهو يقول بأن للحياة أصلاً منفصلاً عن المادة	Vitalism

السيرة الذاتية للمترجم

الأستاذ أحمد الشيباني:

** دخل أحمد الشيباني عالم الكتابة السياسية منذ سنوات طويلة، فحمل إليها ثقافة عميقة، واطلاعاً واسعاً، وإلماماً غير عاديٍّ بالتاريخ القديم والمعاصر، وبمذاهب السياسة والفكر في الشرق والغرب.

** ترجم في مطلع حياته الفكرية من الألمانية إلى العربية أهم أعمال إيمانويل كانت، عملاق الفلسفة الألمانية مثل دراسته الضخمة «العقل المجرد»، كما ترجم «سقوط الحضارة الغربية» لشبلنجر و«قصة الفلسفة» لوول ديورانت. ومن الإنجليزية ترجم تاريخ الفكر الأوروبي الحديث في مجلدين لمؤلفه الأستاذ رونالد سترومبرج.

** وفضلاً عن الموضوعية والنظرة المستقبلية التي تصبغ كل كتابات الأستاذ الشيباني السياسية، فإنها تتميز باعتماد المنهج التاريخي واستقراء التحليل النفسي، وتنهل من معرفة واسعة للكاتب بشتى مذاهب السياسة وفلسفة الفكر، وتتجاوز هذه الأحداث العابرة إلى أمهات القضايا مما يجعلها تدخل في نطاق الفكر الاستراتيجي، ويجعل الكاتب بحق نسيجاً وحده بين النخبة من كُتَّاب السياسة في عالمنا العربي.

الناشر

المترجم في سطور

* ولد في عام ١٩٢٣ في بادية الشام من أعمال سوريا.
* ينتمي إلى فخذ الغياث من أفخاذ عشيرة شمر السعودية.
* درس في المدرس الألمانية دراسته الابتدائية والثانوية.
* انعطف إلى الدراسات الفلسفية والإسلامية والتاريخية.
* ألف وترجم العديد من الكتب.

الكتب المؤلفة:

قمم الشعر الألماني

غانية وقديس

الأخلاقية الثورية والأخلاقية العربية

القومية العربية في النظرية والتطبيق

أسس القومية العربية

الأعمال المترجمة:

نقد العقل المجرد — تأليف إيمانويل كانت

نقد العقل العملي — تأليف إيمانويل كانت

تدهور الحضارة الغربية — تأليف ازوالد شبلنجر

قصة الفلسفة — تأليف وول ديورانت

آخر أيام سقراط — تأليف أفلاطون

تاريخ الفكر الأوروبي الحديث — تأليف رولاند سترومبرج

الحضارة والتاريخ — موجز فلسفة سوريكين

رقم الإيداع في دار الكتب المصرية

١٠٠٥٦ / ٩٣

I.S.B.N. 977 - 5444 - 03 - 9